

அ த் து வி த த த் து வ ம்

டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன்
முகவுரைபுடன்

ஆசிரியர் :
டாக்டர் டி. எம். பி. மஹாதேவன்

தமிழாக்கம் :
கோ. மோ. காந்தி



04389

தமிழ் வெளிநீட்டுக் கழகம்
தமிழாக்கம் - காந்தி

பற்ற நிலையில் வெளிப்படும் அன்புக்கே இடமில்லாதாய்விடும். இதே காரணத்தால் ஆன்மா நம் இன்பத்திற்கும் கருவியாக அமைகிறது என்று கூறவும் முடியாது.¹ இப்படியுங் கூறுவதுண்டு: இன்பத்துக்குக் காரணமாக விளங்கும் உணவு போன்றவைகளை நாம் விரும்புகிறோம். எனவே, மகிழ்வுக்கு அல்லது இன்பத்துக்குக் கருவியாக விளங்கும் ஆன்மாவிடம் நாம் அன்பு செலுத்துகிறோம் எனக் கூறுவார். இங்கு அன்பைத் தானாகவே முடிந்த ஒன்றாகக் கொள்ளவில்லை; அது ஒரு துணைப் பொருளாகத்தான் கொள்ளப்படுகிறது. இத்தகைய விதம் பொருத்தமற்றது எனக் கூறலாம். உணவு முதலியவைகள் நம்மால் அனுபவிக்கத் தக்கனவாய் (bhogyatva) விளங்குகின்றன. ஆனால், ஆன்மாவை, உணவைப்போல், அனுபவிக்கத்தக்கது எனக் கூற முடியாது. அது எல்லா அனுபவங்களை யும் அனுபவிக்கும் ஒன்றாக விளங்குகிறது.²

உலகப் பொருள்களிலிருந்து வரும் இன்பத்தை விரும்புவதைச் சிறந்ததெனக் கூறமுடியாது. புலன்களால் விளையும் அவா நிலையற்றது. ஆனால், ஆன்மாவோ பேரன்பைத் தன்னகத்தே கொண்டது; உயர்ந்த இன்பத்தைத் தன் நிலைக்களமாகக் கொண்டது. பொருள்களிலிருந்து கிடைக்கும் இன்பம் நிலையற்றது; ஆனால், ஆன்ம இன்பமோ நிலையானது; எப்போதும் கிடைக்கும் தன்மையது. ஒரு பொருளிலிருந்து வேண்டிய இன்பத்தைப் பெற்ற பின்னர் அப் பொருளை விலக்கிவிட்டு, வேறொரு பொருளை அடைந்து, அதனின்றும் இன்பத்தைப் பெறுகிறோம். இதனால்தான் புறப் பொருள்களிலிருந்து கிடைக்கும் இன்பம் நிலையற்றது எனக் கூறுகிறோம். ஆனால், ஆன்மா உயர்ந்த இன்பத்தின் இருப்பிடமாக அமைகிறது; இதனால் தான் ஒருவன் தன்னை அழிக்க முற்பட மறுக்கிறான். இத்தகைய ஆன்மாவை ஒருவனால் விளக்கவும் முடியாது, அடையவும் முடியாது, தவிர்க்கவும் முடியாது, ஏற்றுக்கொள்ளவும் முடியாது. நமது கருத்தைச் செலுத்த வேண்டாத பொருளாகவும் இந்த ஆன்மாவைக் கொள்ள முடியாது. காரணம் இதுதான்: அந்தப் பொருளுக்கும் அடிப்படையாகப் பொருளாக ஆன்மா விளங்குவதால் அதை இலகுவில் தவிர்ப்பதும் முடியாத காரியமாகும். எனனும் தன்னை அழிக்க முற்படாள் என முன்பு குறிப்பிட்டோம். அப்படியென்றால், வாழ்வில் அளவுக்கு மிஞ்சிய பாசத்தாலோ வெறுப்பாலோ ஒருவன் தற்கொலை செய்ய முற்படுகிறானே என்று சுட்டிக் காட்டலாம். இந்த வாதமும் பொருத்தமற்றதே. வாழ்க்கையில் வெறுப்புக்கொள்ளும் ஒருவன் தன்னுடலைத் தான் பழிக்கிறான்; ஆன்மாவையன்று. இதனால்தான் தற்கொலையின் போது உடலைத்தான் அழிக்க முற்படுகிறோம்; ஆன்மாவையன்று என்பதை நாம் அறியலாம்.

¹ தத்துவப் பிரதிபிகை (Tattava-pradipikā), பக்கம் 359.

² ப. தா. (PD) XII, 23, 24.

முழுமையானதும் கட்டுப்படாததுமான் அன்பின் நிலைக்களனாக தமது ஆன்மா விளங்குகிறது என்ற உண்மைக்கு ஆதாரமாகத்தான் முற்கூறிய வேதநூல் கூற்றுக்களைக் குறிப்பிட்டோம். இந்த முடிவை வாதங்களாலும் நம்மால் அடைய முடியும். சாதாரணமாக உலகத்தில் ஒரு தந்தை, தன் மகனின் நண்பனை விடவும், மகனையே நன்கு நேசிப்பதை நாமறிவோம். தன் மகனின் நண்பனைத் தொலைவுத் தொடர்பாகவேதான் கொள்ளுகிறோம். இதே காரணத்தால்தான் ஆன்மாவை நாம் அரிதென நேசிக்கிறோம். இவ்வுலகப் பொருள்களையெல்லாம்விட அது அரிதாக விளங்கும் காரணத்தால்தான் அது உயர்ந்த அன்பின் இருப்பிடமாகத் திகழ்கிறது. மேலும், 'நான் இந்த உலகத்திலேயிருக்கவேண்டும்; நீண்ட காலம் வாழவேண்டும்' என்பது போன்ற விருப்பத்தை நாம் கருதும்போது, நாம் நம் ஆன்மாமீது கொள்ளும் அன்பு நேரடியாகவும், உடனடியாகவும், கட்டுப்பாடின்றியும் அமைகிறது. இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? ஆன்மாவே இன்பத்தின் இருப்பிடம்; அன்பு அங்குத்தான் உறைகிறது என்ற உண்மையை வேத நூல்களாலும், வாதங்களாலும், அனுபவத்தாலும் நாம் வலியுறுத்தலாம் என்பதை நிறுவ முடியும்.

3. ஆன்ம நிலையைப்பற்றிய மூன்று கருத்துகள் (The Three Notions of Self-hood)

மக்கள், மனைவி முதலியவர்களே ஆன்மாவைவிடவும் முக்கியமானவர்கள் என்றும், அவர்களுக்குப் பின்னருள்ள அடுத்த முக்கியப் பொருளாகத்தான் ஆன்மா அமைகிறது எனக் கூறி, வேதநூல்களைச் சான்றாகக் காட்டுபவர்களுமுண்டு. 'மக்கள் போன்ற வடிவில்லாதான் நீ விளங்குகின்றாய்' என்று காருதகீ உபநிடதம் கூறும்.¹ மேலும் மக்கள் போன்றவர்களைத்தான் முதன்மையாகக் கொள்ளவேண்டுமென்று ஐத்திரேய உபநிடதம் கூறுவதாகக் கொள்வர். ஒரு தந்தைக்கு மகனே சிறந்தவனாகக் கூறப்படுவதை நாமறியலாம்; 'மகனில்லாத ஒருவனுக்கு எந்த உலகமுங் கிடையாது' என்பதையும் நாமறிவோம். 'அறிவுசான்ற மகனால் மறுமையுலகைப் பெறமுடியும்' எனும் பிருகதாரணிய உபநிடதக் கூற்றும் இதே கருத்தையே கூறுகிறது என்னலாம்.² ஏன்? சிறந்த மகனால் மறுமை உலகம் மட்டுமன்று, இந்த உலகத்தையும் நாம் அடைய முடியும். 'மக்களாலாகிய இந்த உலகத்தை மகனால்மட்டுமே பெறமுடியும், வேறு எவ்வகை வழியுமில்லை' என்பது பிருகதாரணியம்.³ தன் மகனால் ஒரு தந்தை எல்லா உலகங்களையும்

¹ (Kauritaki Up.) காருதகீ உபநிடதம் II, 11.

² பிருகதா. I, v, 14.

³ பிருகதா. I, v, 16.

கொள்ளலாம் என்பதைச் சம்பிரதிகர்மத்தின் (Sampratti-karma) மூலமாக¹ அடையமுடியும் என்பதை உபநிடதம் விளக்க முற்படும். 'புத்ர' (putra) என்னும் சொல் தந்தை; பல காரணங்களால் நிறைவேற்றமல் சென்ற கடமைகளை மகன் செய்வதைத்தான் குறிக்கிறது. தந்தை செய்யத் தவறிய கடமைகளைத் தானே செய்பவன் என்ற பொருளில்தான் அவனைப் 'புத்திரன்', 'மகன்' என்று கூறுகிறோம். இதனால் தந்தை இறந்தபோதிலும், தன் மகன் காரணமாக அவன் இந்த உலகில் வாழ்கிறான் என்றே கொள்ளவேண்டும். இதனால் அவன் இறந்தும் இந்த உலகத்தைக் கொள்ளுகிறான் என்றே கூறவேண்டும்.² இதிலிருந்து மகன், மனைவி போன்றவர்களே முதன்மையானவர்கள் என்பதும், ஆன்மா அதற்கு அடுத்தபடியானதுதான் என்பதும் நன்கு விளங்கும்.³

இந்தக் கருத்தைக் கூறுபவர்கள், வேதநூல்களைத் தங்களுக்குச் சாதகமாகக் குறிப்பிடுவதனால் திருப்தியடைந்துவிடவில்லை. தங்கள் கூற்றின் உண்மையை விளக்க உலகியல் மாயையையும் அவர்கள் காட்டுவர். ஒரு குடும்பத்தில் மகனைத்தான் மிக முக்கிய அங்கமாகக் கருதுகிறோம். ஏன்? தன் மகனுக்காக ஒரு தந்தை எவ்வளவு சிரமப்பட்டுச் செய்வதைச் சேர்க்கிறார்! எனவே, மகன்போன்றவர்களே மிக முக்கியமானவர்கள் என்பதும், அவர்கள் ஆன்மாவை விடவும் சிறந்தவர்கள் என்பதும் அவர்தம் கூற்றாகும்.⁴

முற்கூறிய கருத்துகளைக் கருதும்போது, ஆன்மா மற்றைப் பொருள்களைவிடவும் தாழ்ந்தது என்பது தெளிவாக்கப்படவில்லை என்பதை நாம் அறியலாம். நம் ஆன்மாவை மூலகையாகக் கூறலாம்: இடைத்தர ஆன்மா. திரிபு ஆன்மா, முதன்மையான ஆன்மா. மக்களைப் போன்றவர்களிடம் நாம் கொள்ளும் ஆன்மநிலை நம் உண்மை ஆன்மாவிடமிருந்தும் வேறுபடுவதன் காரணமாக இடைத்தர நிலையாகக்கொள்ளலாம். பஞ்ச கோசங்களாலாக்கப்பட்ட உள்ளமும் உடலும் சாட்சி-ஆன்மாவிடமிருந்து வேறுபட்டாலும், அது வெளிப்படையாகத் தெரியப்படவில்லை. இதனால் உள்ளத்தையும் உடலையும் உயிராக அல்லது ஆன்மாவாகக் கொள்ள நேரிடுவதைத்தான் திரிபு-ஆன்ம நிலையெனக் கூறுகிறோம். சாட்சி-ஆன்மாவுக்கு எதிர்மறைத் தொடர்பாக எதுவுமே கிடையாத காரணத்தால், சாட்சி-ஆன்மாவுக்கும் வேறு எப்பொருளுக்கும் இடையே விளங்கும் வேறு

¹ தன் அந்நிம காலத்தில் தனக்குரிய கடமைகளைத் தன் மகனிடம் ஒப்படைப்பதைத்தான் சம்பிரதிகர்மமெனக் கொள்வர்.

² சங்கரரின் விளக்கவுரையைப் பார்க்க. Saṅkara's Commentary, Mem. Edn. Vol. 8, பக்கங்கள் 194, 195.

³ ப. தா. (PD) XII, 32-37.

⁴ ப. தா. (PD) XII, 38.

பாட்டிற்கு இருத்தல் தன்மை அல்லது வெளிப்படும் பண்பு கிடையாது எனக் கூறலாம். எல்லா உயிர்களிலும் பகுக்க முடியாதபடி விளங்கும் ஆன்மாவையே முதன்மையான ஆன்மா எனக் கூறுகிறோம். ஆன்மநிலை மூன்று வகைகளாக விளங்கினாலும், வேறுபட்ட உலகியல் நிலைக்கொத்த வகையில் இந்த ஆன்ம நிலைக் கருத்தும் மாறுபடுவதை நாமறியலாம். உலக வழக்கில் இம் மூன்றில் எதையாவது வலியுறுத்தும்போது மற்றை இரு கருத்து களும் அதற்கு அடுத்தபடியாக விளங்குகின்றன. சான்றாக இதைக் கூறலாம். ஒருவன் இறக்கும்போது அவன் குடும்பத்தினரைக் காப்பாற்ற விழையும் போது, அவன் மகன் முதலி யோருக்கு முதன்மையிடம் கொடுக்கிறான். சாதாரண வாழ்வில் 'நான் மெலிந்தவனாக இருக்கிறேன்', 'நான் அழகாக இருக்கிறேன்' எனும்போது நம் உடலையே ஆன்மாவாக, அதாவது, திரிபு ஆன்மாவாகக் கொள்கிறோம். 'விரதங்கள் மூலம் என்னால் மறுவுலகை அடையமுடியும்' எனும் கூற்றில் உடலையே ஆன்மா வாகக் கொள்ளும் கருத்து வலியுறுத்தப்படவில்லை; ஏன்? விரதங் களின்போது நாம் உடலையும் வருத்துவதை அறியலாம். எனவே, இங்கெல்லாம் செயல்வகையில் இயங்கும் ஆன்மாவையே (agent-self) குறிப்பிடுகிறோம். 'பிறவிப் பெருங் கடலினின்றும் நான் விடுபடுவேன்' எனும்போது அறிவாக விளங்கும் ஆன்மாவையே குறிப்பிடுகிறோம். இதிலிருந்து என்ன விளங்குகிறது? உலக நிலைகளுக்கொத்த வகையில் ஆன்மாவைப்பற்றிக் கூறும் நிலைகளும் வேறுபடுகின்றன என்பது விளங்கும். சடங்குகள் பலவாக விளங்கி னாலும் ஒவ்வொரு சடங்குக்கும் ஒவ்வொருவர் தகுதியுடையவராய் விளங்குதல்போல, ஆன்ம நிலைகளைப்பற்றிக் கூறுவதும் அவரவர் நிலைக்கொத்த வகையில் வேறுபடுகின்றன. சான்றாக, பிரகஸ்பதி சேவை (Brhaspati-sava) போன்ற பலிகளைப் பிராமணர்களே செய்யத்தக்கவர்கள் என்பதும், மற்றவர்கள் இதற்கு அருகரல்லர் என்பதும் அறியக்கிடக்கிறது; இராஜசூய பலிகளை அரசர்களேதாம் செய்யவேண்டும். 'வைஸ்யாஸ்தோ'மங்களை (Vai'syastoma) வைசியர்கள் தாம் செய்யவேண்டும். இதேபோன்று ஒவ்வொரு உலக நிலைக்கும் தக்கவாறு ஆன்மாவைப்பற்றிய கருத்து மாறுபடு கின்றது. ஒரு கருத்தை முதன்மையானதாகக் கொள்ளும்போது மற்றைக் கருத்துகள் அதற்குத் துணைகளாக அமைகின்றன. ஒரு குறிப்பிட்ட மரபு வழக்கில் கொள்ளப்படும் ஆன்ம நிலைக் கருத்துக்கேற்ப, அன்பும் வேண்டப்படுகிறது. இந்த ஆன்ம நிலைக்குப் புறம்பான பொருள்கள் அந்த ஆன்மக் கருத்துக்குத் துணையாக விளங்குகின்றன; எனவே, இந்தப் பொருள்கள்மேல் கொள்ளப்படும் அன்பும் குறைந்த நிலையிலுள்ளது என்பதையும் நாம் குறிப்பிடல்வேண்டும். ஆன்மாவுக்கும்; அதைச் சார்ந்த

துணைப்பொருளுக்களுக்கும் அப்பாலாக ஏதாவது பொருள்கள் விளங்குவதாயிருந்தால், அப் பொருள்கள்மேல் எத்தகைய அன்பையும் செலுத்த மறுக்கிறோம். இதிலிருந்து விளங்குவதுதான் என்ன? ஆன்மக் கருத்து எவ்வகையாக அமைந்திருந்தாலும், அது அன்பின் இருப்பிடமாக, நிலைக்களனாக விளங்குகிறது என்பதை நாமறியலாம். ஆன்மாவைத் தவிர்த்த வேறு பொருள்களை நாம் விரும்புகிறோம் எனும்போது, அவைகளை ஆன்மாவுக்காகத்தான் விரும்புகிறோம் என்பதை நாமறிதல்வேண்டும்.¹

ஆன்மாவும், ஆன்மாவின் துணைப் பொருள்களும் விளங்கும் பொருள்களை நாம் தவிர்க்கிறோம்; அவைகளை நாம் வெறுக்கிறோம். சான்றாக, நாம் பார்க்கும் புல் போன்றவைகளை நாம் மதிப்பதில்லை; அதேபோன்று, காட்டு விலங்குகளையும் நாம் வெறுக்கிறோம். ஆன்மாதான் உயரிய அன்பின் இருப்பிடமென முன்னர்க் கூறினோம். இந்த ஆன்மாவுக்குத் துணையாக விளங்கும் பொருள்களில் சாதாரண அன்பையே செலுத்துகிறோம். இங்கு இதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும். சில பொருள்கள் எப்போதும் துணையாக விளங்குமென்றும், சில பொருள்கள் எப்போதும் துன்பம் தருவனவென்றும் அறுதியிட எவ்வகை விதியும் கிடையாது. சான்றாக, புலியை நாம் கொள்ளலாம். நம்மீது வெறியுடன் பாயும் புலியை நாம் வெறுக்கிறோம்; அந்தப் புலி நம்மை மதிக்காது வாரும்போது நாமும் அதை மதிப்பதில்லை; அது நம்மிடம் விளையாடும்போது அதை நாம் நேசிக்கிறோம். எனவேதான், அன்பு செலுத்தும் பொருள்கள், வெறுக்கவேண்டும் பொருள்கள், மதிக்கத்தகாத பொருள்கள் எனவை எவையென நம்மால் கூறமுடியாது என்னலாம். அன்பு செலுத்தும் பொருள்கள் நமக்குத் துணையாக அமைகின்றன; வெறுக்கத்தகும் பொருள்கள் நமக்குத் துன்பத்தைத் தருகின்றன. மதிக்கத்தகாத பொருள்களால் துன்பமுமில்லை; துணையுமில்லை. ஆனால், ஆன்மா இவைகளிலிருந்தெல்லாம் மாறுபட்டதாகும். அது அன்பின் இருப்பிடமாக எப்போதும் திகழ்கிறது. ஆன்மாவின் காரணமாகத்தான் எல்லாம் அன்பு மயமாகத் திகழ்கிறது எனும் யாக்குவல்கியரின் கூற்றின் பொருளை இதிலிருந்து நன்கறியலாம்.

‘தன் மகனைவிடவும், ஏன், ஏனைய செல்வம், மற்றும் அரிதாகக் கொள்ளப்படும் பொருள்களைவிடவும் ஆன்மாவையே அன்பு செலுத்தும் பொருளாகக் கொள்ளுகிறோம். இந்த ஆன்மா நம்முள் நுண்மையாக விளங்குகிறது’ என்ற பிரகதாரண்யக் கருத்திலிருந்து² எல்லாப் பொருள்களையும்விட ஆன்மாவிடத்தில்தான்

¹ ப. தா. (PD), XII, 39-50.

² பிரகதா., I, iv, 8.

தான் அன்பு செலுத்தப்படல்வேண்டும் என்பது தெளிவாகிறது. இந்த உபநிடதக் கூற்றுக்கு விளக்கவுரையாக விசுவநுபாச்சாரியார் எனப்படும் சுரேசுவரரின் கூற்றை இங்குக் குறிப்பிடல்வேண்டும்: 'செல்வங்களைவிட அரிதானது மகனாகும்; இந்த மகனைவிடவும் அரிதாக உடல் விளங்குகிறது; இந்த உடலைவிடவும் அவயவங்கள் அரியவாக விளங்குகின்றன; அவயவங்களைவிடவும் அரிதாக விளங்குவது பிராணனாகும்; இந்தப் பிராணனைவிடவும் அரிதாக விளங்குவதுதான் ஆன்மா'.¹ ஆன்மாவை நெருங்க நெருங்க மந்தைப் பொருள்கள் சிறப்பில் குறைகின்றன. எனவே, ஆன்மாவுக்கு அண்மையில் விளங்கும் பொருள்கள் நம் ஆழ்ந்த அன்புக்குப் பாத்திரமாகிறது என்று கூறலாம்.

இந்த உண்மையை அறியாதவர்களும், ஆன்மாவுக்குப் புறம் பானவைகளை ஆன்மாவைவிடவும் சிறந்தனவெனக் கொள்ளுபவர்களும் ஏமாற்றமடைவதுடன் முடிவாகத் தோல்வியுமடைவர். இத்தகையவர்கள் துன்பக் கடலில் மூழ்குவர். அவர்கள் சிறந்தனவெனக் கொள்ளும் பொருளெல்லாம் துன்பத்திற்குக் காரணமாக விளங்குகின்றன. ஆன்மாவுக்குப் புறம்பான எதுவும் துன்பத்திற்கேதான் காரணமாகிறது. சான்றாக, ஒரு தந்தை தன் மகனுக்காகப் படும் துன்பத்தைக் கூறலாம். பெற்றோர்களுக்கு ஒருமகன் பிறக்காத போதும் துன்பந்தான். ஒரு குழந்தை பிறக்கும்போது தாய் எந்த வகையிலும் துன்பமில்லாமல் பெறவேண்டுமே என்ற கவலை ஏற்படுகிறது. குழந்தை பிறந்த பின்னர் தீக்கோள்களால் அதற்கு எத்தகைய துன்பமும் விளையக்கூடாதே என்ற கவலை ஏற்படுகிறது. குழந்தை பிறந்து சிறுவனாக வளரும்போது அந்தச் சிறுவன் கெட்ட நடத்தையைச் சார்ந்துவிடக்கூடாதே என்ற கவலை ஏற்படுகிறது. மேலும், சிறுவனுக்கு உபநயனம் பண்ணிய பின்னரும் அவன் அறியாமையில் வளர இடமிருக்கிறதே என்ற கவலை. அவன் அறிவுள்ளவனாக வளர்ந்த பின்னரும் அந்த இளைஞனுக்குத் திருமணமாகவேண்டுமே என்ற கவலை எழுகிறது. திருமணம் ஆன பின்னர், திருமண வாழ்வில் தன் மனைவியிடம் அன்புள்ளவனாக இருக்கவேண்டுமே என்ற கவலை. திருமண வாழ்வில் பல குழந்தைகளுக்குத் தந்தையான பின்னர், தனக்கும் தன் குழந்தைகளுக்கும் பொருள் சேர்க்கவேண்டுமே என்ற கவலை ஏற்படுகிறது. தன் மகனுக்கு வேண்டிய பொருளைச் சேர்த்தபோதிலும், அவன் திடீரென்று இறந்துவிடக்கூடாதே என்ற கவலை எழுகிறது. இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? ஆன்மாவின் புறம்பான பொருள்களால் விளையும் துன்பத்திற்கு எல்லையேயில்லை. இதனால் ஆராய்ச்சியுள்ளம் படைத்த ஒருவன் ஆன்மாவுக்குப் புறம்பாக

¹ ப. தா. (PD), XII, 60; வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 92.

விளங்கும் பொருள்களை விலக்குவதுடன், அப் பொருள்களின் மீதுள்ள பற்றுதலையும் தவிர்க்கவேண்டும். எனவே, சிறந்த அன்பின் இருப்பிடமாக சாட்சி-ஆன்மா விளங்குகிறது என்பதை அவன் உணரவேண்டும்.¹

சிறந்த அன்பின் நிலைக்களனாக ஆன்மா விளங்குகிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளும்போது, அதுதான் உயர்ந்த இன்பத்தின் இருப்பிடமாகவும் அமைகிறது என்பதை நாம் உண்மையெனக் கொள்ளலாம். வரம்பற்ற அன்பின் பொருளாக இந்த ஆன்மா விளங்குவதால், அது உயர்ந்தவகை இன்பத்தின் இயல்பாக அமைகிறது எனக் கூறலாம். இதிலிருந்து உயர்ந்த வகை இன்பமாக அமையாத எதும் வரம்பற்ற அன்பின் பொருளாக அமையமுடியாது எனலாம். சான்றாக, பாண்டம் முதலியவைகளைக் கூறலாம். இத்தகைய பொருள்கள் உயர்ந்த வகை இன்பமாகவும் அமைவதில்லை; அன்பின் பொருளாகவும் அமைவதில்லை. அன்பின் ஏற்றதாழ்வைப் பொறுத்தே இன்பமும் அதிகரிக்கிறது அல்லது குறைகிறது என்ற உண்மையைத் தைத்திரியம், பிரகதாரண்யம்போன்ற உபநிடதங்கள் வலியுறுத்தும். பேரரசன்முதல் இரணியகர்ப்பன்வரை இந்த உண்மையை வலியுறுத்தலாம். அதாவது, அன்பு எங்கெல்லாம் பெருகுகின்றதோ அங்கெல்லாம் அதற்கொத்த வகையில் இன்பமும் பெருகுவதை நாமறியலாம். எல்லாவற்றிற்கும் உயர்ந்த நிலையில் நம் ஆன்மா விளங்குகிறது. எனவே, சிறந்த அன்புக்கும் உயர்ந்த இன்பத்துக்கும் அது இருப்பிடமாக அமைகிறது.²

4. பிரம்மானந்தமும், அதற்குச் சான்றாக விளங்கும் ஆழ்ந்த தூக்கமும்

(Brahman-Bliss and the Evidence of Sleep)

புலன்களால் கவரப்படும் பொருள்கள் தரும் பிரம்மானந்தம் மிகக் குறைவாகும். இத்தகைய பொருள்கள் ஆன்மாவுக்குத் துணையாக விளங்குவதால் அவைகளை நாம் விரும்புகிறோம். இந்த உண்மையை அனுபவபூர்வமாகப் பார்க்கவேண்டும் என்று பிரகதாரண்ய உபநிடதத்தில் யாக்குவல்கியர் கூறுவர். பரம்பொருளாக விளங்கும் உள்பொருள் ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது என அந்த உபநிடதத்தில் பல இடங்களில் கூறியிருப்பதை நாமறிவோம். பிரம்மே இன்பத்தின் இயல்பாக விளங்குவதைப் பிருகுவின் கதை மூலமாகத் தைத்திரிய உபநிடதம் விளக்க முற்படும். பிரம்மம் என்ன வென்று அறியவேண்டும் என்ற அடங்காத விருப்பத்துடன் பிருகு,

¹ ப. தா. (PD), XII, 61-68.

² ப. தா. (PD), XII, 72.

தன் தந்தை வருணனிடம் சென்று கேட்டபோது, அவர், இந்தப் பிரபஞ்சத்தின் தோற்றத்திற்கும், வாழ்வுக்கும், முடிவுக்கும் காரணமான ஒன்றே பிரமமென அதன் பண்பால் வரையறை செய்வாராயினர். இந்தக் கூற்றை ஆதாரமாகக்கொண்டு பிருகு தன் ஆராய்ச்சியால் பருமைப் பொருள்கள், பிராணன், மனம், அறிவு போன்றவைகள் இவ்வுலகத்துக்குக் காரணமாக அமைய வழியில்லை எனக் கொண்டு, ஆனந்தமேதான் பிரம்மம் என்பதைக் கண்டறிந்தார். 'ஆனந்தத்தின்மூலமாகத்தான் உயிர்கள் பிறக்கின்றன; ஆனந்தத்தில்தான் அவைகள் வாழுகின்றன; ஆனந்தத்திலேதான் அவைகள் ஒடுங்குகின்றன. இதனால் பிரமமே ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது என்னலாம்.' இந்த வகையாகத்தான் பிருகு அப்பாலியவிலுள்ள ஓர் அடிப்படைச் சிக்கலைத் தீர்ப்பாராயினர்.¹

பிரம்மம் ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது எனும்போது அது இரண்டற்ற நிலையிலேதான் அமைந்திருக்கவேண்டும்; மேலும், தானாக ஒளிர்வதாகவும் அது அமைந்திருக்கவேண்டும். சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் நாரதருக்கும் சனத்குமாரருக்கும் நிகழ்ந்த உரையாடலை இங்குக் குறிப்பிடலாம். அங்கு வரம்பற்ற நிலையின் (infinite) இயல்பு பிரமமயமாயிருக்கிறது என்பதை சனத்குமார் நாரதருக்கு உணர்த்துவதை அறியலாம். இவ்வுலகத் தோற்றத்தின் முன்னர் ஒரு வரம்பற்ற நிலையே அமைந்திருந்தது. அங்கு அறிபவன், அறிவது, அறிபொருள் எனப்படும் எவ்வகை வேறுபாடுகளும் கிடையா. 'இந்த நிலையில் எதையும் காணமுடியாது; எதையும் கேட்கமுடியாது; எதையும் அறியவும் முடியாது.'² அதற்கெதிராகவும் எதுவுமில்லை; அதுவே தனியாக விளங்கியது. உலகப் பாடுபாடுகள் இல்லாதவிடத்து இரண்டற்ற நிலைதான் விளங்கமுடியும். இத்தகைய வரம்பற்ற நிலை பூரணமாக (pūrṇa) அமைகிறது. இந்தப் பூரண நிலையைச் சூழ்ந்த தூக்கத்திலும், சமாதி நிலையிலும், அதிர்ச்சியால் எழும் மயக்கநிலையிலும் அனுபவிக்கிறோம். இங்கெல்லாம் இந்த நிலை தன்னொளிர்வாகவும் ஆனந்தமயமாகவும் விளங்குகிறது. 'உண்மையிலே உயர்ந்த வரம்பற்ற ஒன்று (bhūmā) ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது. வரம்புள்ள ஒன்று (alpa) ஆனந்தமாக விளங்க இடமில்லை என்று கூறலாம்.'³ புலன்களால் கவரப்படும் பொருள்கள் வெறும் இன்பத்தை மட்டும் தரவல்லன அல்ல; அங்கு இன்பமும் துன்பமும் கலந்திருக்கிறது. இதனால்தான் வரம்புள்ள எந் நிலையிலும் ஆனந்தம் அமைய

¹ ப. தா. (PD) XI, 12, 13; தைத்திரீயம், III, 16.

² சாந்தோ., VII, xxiv, 1.

³ சாந்தோ., VII, xxiii, 1.

முடியாது என சனக்குமாரர் நாரதருக்கு அறிவுறுத்துவாரா

‘இரண்டாக விளங்கும் ஒன்றில் இன்பமில்லையெனக் கொள்ளும் போது, இரண்டற்ற நிலையில் இன்பம் எங்ஙனம் இலங்கமுடியும்? இன்பத்தை நாம் உணருகிறோம். உணருகிறோம் எனும்போது, உலகியல் வேறுபாடுகள் அங்கு தோன்ற இடமாகிறதே! அதனால், இரண்டற்ற நிலைக்கு ஊறு நேர இடமாகிறதே!’— இவ்வாறு எதிர்ப்பவருமுள். இதற்குப் பதில் இதுதான்: இரண்டற்ற நிலையே ஆனந்தமயமாக விளங்குவதால், இரண்டற்ற நிலையினுள் ஆனந்தமிருப்பதாகக் கூறல் வேண்டுமெனில். தானாக ஒளிரும் ஒன்றுக்கு எந்த வகைச் சான்றும் தேவையில்லை. எனவே, இக் கூற்றுக்குச் சாதகமாக எவ்வகை ஆதாரமும் வேண்டுமெனில். மேலும், இந்த இரண்டற்ற பிரம நிலை தானாகவே ஒளிர்ந்துகொண்டிருக்கிறது என்பதற்கு நாம் ஆழ்ந்த தூக்க அனுபவத்தையே ஆதாரமாகக் கொள்ளலாம். தூக்க நிலையில், நம்முடைய புலன்கள் இயங்குவதில்லை. மேலும், இந்தத் தூக்க அனுபவத்தை வேறொருவரின் தூக்கத்திலிருந்தும் நம்மால் அனுபவிக்கமுடியாது. ஏன்? நாம் முன்னர் கண்ட காட்சிபோன்ற பலவகைப் பிரமாணங்களாலும் இந்தத் தூக்க அனுபவத்தை நிறுவமுடியாது. ஆனால், அதே வேளையில் இந்தத் தூக்க அனுபவத்தை இல்லாத ஒன்று எனத் தள்ளவும் முடியாது. எனவே, இந்த இரண்டற்ற நிலை தானாகவே ஒளிர்கிறது என்பது இலகுவில் பெறப்படும்.²

இரண்டற்ற நிலையாகவும், தன்னொளிர்வாகவும் விளங்கும் தூக்க நிலை ஆனந்த நிலையாகவும் விளங்குகிறது. தூக்க நிலையில் துன்பமோ வேதனையோ கிடையாது; எனவே, அங்கு ஆனந்தத் துக்குத்தான் இடமிருக்கிறது. இங்கு சாந்தோக்கியக் கூற்றைக் குறிப்பிட வேண்டும். ‘நளவு நிலையையும் களவு நிலையையும் கடந்த பின்னர், புருடன் விழியற்ற நிலையில் அமைந்திருந்தாலும் விழியுடன் தான் விளங்குகிறான்; ஊறுள்ளவனாக அமைந்திருந்தாலும் ஊற்றற்றவனாகவே விளங்குகிறான்; வியாதியால் பீடிக்கப்பட்டிருந்தாலும் அவன் வியாதியால் பீடிக்கப்பட்டவனாகான்.’³ மேலும், கல்போன்ற பொருள்களைச் சான்றாகக் காட்டித் துன்பமற்ற ஒன்று இன்பமாக விளங்குகிறது எனவும் கூறமுடியாது. கல்போன்ற பொருள்களில் எவ்வகைத் துன்பத்தையும் வேதனையையும் காணமுடியாததுபோல இன்பமும் விளங்கமுடியாது. ஆனால், இன்ப, துன்பங்களை அனுபவிக்கும் ஒன்றில் ஒன்று இல்லாதபோது மற்றொன்று விளங்கும் என்

¹ ப. தா. (PD), XI, 14—17.

² ப. தா. (PD), XI, 23, 32.

³ சாந்தோ., VIII, iv, 2.

பதை நாமறியலாம். ஆனால், ஆன்மாவைப் பொறுத்தமட்டில் துன்பம் இருப்பையோ, இல்லாத நிலையையோ உடனடியாக உணருகிறோம்; அங்கு அனுமானத்துக்கே தேவையில்லை. தூக்க நிலையில் எவ்வகைத் துன்ப நிலையையும் நாம் அனுபவிப்பதில்லை; எனவே, அங்கு இன்பமே வெளிப்படுகிறது என்பதை நாமறியலாம். தூக்க நிலையில் இன்பமில்லை எனும்போது, நாம் படுக்கையை நல்லவிதமாக அமைக்கத் தேவையில்லையே! வேதனையைத் தணிப்பதற்காகவே நல்ல வகையான படுக்கையை அமைக்கிறோம் எனக் கொள்ளவேண்டிய தில்லை; அப்படியென்றால், வேதனையை அனுபவிப்பவர்களேதாம் படுக்கையைத் தேடுகிறார்கள் எனக் கூறவேண்டும். ஆனால், இது உண்மையன்று என்பதை நாமறிவோம்.¹

மென்மையான படுக்கையால் விளையும் இன்பம் புறநிலையானது என்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை. உலகத்துடன் உறவாடும் ஆன்மா, இந்த உலக வியவகாரத்தால் சோர்வடையும்போது, படுக்கை போன்ற பொருள்களைச் சார்ந்து இன்பமடைய விழைகிறது; நம் அறிவாற்றலின் உளத்திரிபில் தன்னுடைய ஆனந்த நிலையின் பிரதிபிம்பத்தையே உணர விழைகிறது. இந்த நிலையைத்தான் 'விஷயா னந்தம்' என்று கூறுகிறோம்; ஆனால், இந்த நிலையைத் துன்பத்தி னின்றும் முழுமையாக விடுபட்ட நிலையாக்கக்கொள்ளமுடியாது. இங்கு ஆனந்தத்தின் சாயையையே பார்க்கிறோம்; சாயை எனும்போது உண்மையான ஆனந்தத்தை அது குறிப்பிட வழியில்லை. ஒரு பொருளின் நிழலைப் பார்த்து, அதை அந்தப் பொருளாகக் கொள்ள முடியாது. தூக்க நிலையில் நாம் அனுபவிக்கும் ஆனந்தம், வேறு பொருள்களின் பயனாகவும் கொள்ளமுடியாது. ஆனந்த மயமாக இருக்கும் பிரமம் தூக்க நிலையில் ஆன்மாவுடன் இணைந்து ஒன்று கிறது என்று வேதநூல்கள் விளம்பும். இந்தத் தூக்க நிலையில் கிடைக்கும் பிரம்மானந்தத்தைப் பலவகைச் சான்றுகளுடன் வேதநூல் கள் விளக்க முற்படும். கயிற்றால் கட்டுண்ட பறவை எங்குதான் சென்றாலும் கடைசியில் கட்டுண்ட இடத்திலேயே அடங்குவதுபோல, ஆன்மாவின் தழுவலாக விளங்கும் மனம் நல்வினை தீவினைகளின் பயனைக் கொள்ள நனவு நிலையிலும் கனவு நிலையிலும் அலைந்து, வினைகள் முற்றுப்பெற்றவுடன் அதன் பருமைக் காரணமான அறியா மையில் கலந்து மறைகிறது; மனம் இயக்கமற்ற நிலையில் விளங்கும் போது அது ஆன்மாவுடன் கலந்து இரண்டற்ற நிலையிலாகிறது. ஒரு பறவை, ஆகாயத்தில் பறந்துகொண்டே களைப்படைந்தவுடன் தனது கூட்டுக்கே திரும்பிவருவதுபோல, நம் ஆன்மாவும் பிரம்மா னந்தத்தைத் தேடித் தூக்க நிலையை அடைய முற்படுவதை நாமறிய லாம். தாயிடத்தில் பாலருந்தும் குழந்தை விருப்புவெறுப்பற்ற

¹ ப. தா. (PD), XI, 33-39.

நிலையில் அமைகிறது; வீரமுள்ள பேரரசன் ஒப்பற்ற இன்பத்தை அடைகிறான் ; பிரமத்தை அறிந்த ஒருவன் அறிவின் உயர்ந்த இன்பத்தில் விளங்குகிறான். இவைகளைப்போலத் தூக்க நிலையில் நம் ஆன்மா தூய்மையான பிரம்மானந்தத்திலே திளைக்கிறது என்னலாம். ஒருவன் தன் மனைவியுடன் அடையும் சிற்றின்பத்தைத் தூக்க நிலையில் அடையும் பிரம்மானந்தத்துடன் ஒப்பிடலாம் என வேத நூல்கள் கூறும். இங்கு இவ்விரண்டு நிலைகளிலும், பொருள்கள் அக நிலையாகவும் புறநிலையாகவும் அறியும் திறன் இல்லாமலாகிறது என்னலாம். தூக்க நிலையில் தந்தையொருவன் தன் தந்தை நிலையை இழக்கிறான்¹ என்பன போன்ற வேதநூற் கூற்றுகள், ஆன்மா தன் நிலையையே துறக்கிறது, மேலும் அது பிறவிதோறும் மறைந்து தோன்றுகிறது என்ற நிலையையும் அப்போது துறக்கிறது என்பதை அறிவிக்கின்றன. தூக்க நிலையில் ஜீவான்மா மறையும்போது, பிரம மொன்றே நிலைக்கிறது. பருப்பொருளாக விளங்கும் தன்முனைப்பு தான் இவ்வுலக வாழ்வின் துன்பத்துக்கெல்லாம் ஆணிவேராக விளங்குகிறது; ஆனால், இந்தத் தன்முனைப்பு நிலை தூக்க நிலையில் மறைந்துவிடுகிறது. இதனால் ஆன்மா, துன்பத்துக்கும் துயரத்துக்கும் அப்பரலாக விளங்குகிறது. 'இதைத்தான் 'கைவல்ய உபநிடதம்' கூறும்.² 'தூக்க நிலையில் எல்லாம் மறையும்போது, தாமத குணத்தால் மறைக்கப்பெற்ற உயிர் இன்ப இயல்பை அடைகிறது' என்பது கைவல்யமாகும்.³

தூக்க நிலையில் கிடைக்கும் ஆனந்தத்திற்கு வேதநூல்கள் மட்டுமே சான்றுகவுள்ளன எனக் கூறல் வேண்டா. தூங்கி எழும் ஒவ்வொருவருடைய அனுபவத்தையும் இதற்குச் சான்றுகக் கூறலாம். 'எவ்வளவு இன்பமாகத் தூங்கினோம்! தூக்கத்தில் எதுவுமே தெரியவில்லை!' என்று கூறுவதை நாமறிவோம். எனவே, இன்ப உணர்வின் பிரதிபலிப்பும் அறியாமையும் தூக்க நிலையில் அனுபவமாக விளங்குவதை அறிகிறோம். இப்படி அறிவதன் பிரதிபலிப்பு அனுபவத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பதால், அனுபவ மில்லாதவழி அறிவதன் பிரதிபலிப்பும் இல்லாமலாய்விடும். தூக்க நிலையில் எவ்வகைப் பிரமாணங்களும் பயனற்றுப்போவதால், இன்ப வுணர்வையும் அறியாமையையும் அறிவதற்கிடமில்லை என்றும் கூற இயலாது. தூக்க நிலையில் நாமனுபவிக்கும் இன்பம் பிரம்மானந்தமாக விளங்குவதால், மேலும் அது தானாகவே ஒளிருவதால், அதைப் பற்றி அறிய எவ்வகை அறிகருவிகளும் தேவையில்லை என்னலாம். இங்கு விளங்கும் அறியாமையைக்கூட பிரமத்தால்தான் உணரு

¹ பிரகதா., IV. (iii), 22.

² கைவல்யம், 13.

³ ப. தா. (PD), XI, 40-58.

கிறோம். அதை அறிவதற்குப் புறநிலைக் கருவிகள் தேவையில்லை என்னலாம். தூக்க நிலையில் நாம் பிரம்மானந்தத்தை அனுபவிக்கிறோம் என்பதைத்தான் 'பிரமம் அறிவானந்தமாய் விளங்குகிறது' என்று பிரகதாரண்யக உபநிடதம் கூறும்.¹

தூக்க நிலையில் பிரம்மத்தையே தான் அனுபவிக்கிறோம் என்பதை ஒப்புக்கொள்ளும்போது இதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும். 'அறிவைத் தழுவலாகக்கொண்டு விளங்கும் உயிர் தன்னுடைய தூக்க நிலையில் எதையும்றியாமல் இன்பமாகத் தூங்கியதாக நினைவுகொள்ளுகிறது. அனுபவமும் அறிநிலையும் ஒரே இருப்பிடத்தைக் கொள்ளுவதால், அறிவாற்றலால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிர் தூக்கநிலையில் இன்பத்தையும் அறியாமையையும் அனுபவமாகக் கொண்டிருக்க வேண்டுமென்று கூறலாம்.' ஆனால், இக் கூற்று பொருத்தமற்றதெனக் கூறலாம். தூக்க நிலையில் அறிவும் உளமும் தமக்குக் காரணமாக விளங்குவதுடன் ஒன்றுகிறது; இங்கு அறிவு இலதாகி விளங்குவதால், அறிவாற்றலால் கட்டுப்பட்ட உயிர் அல்லது ஆன்மா என்ற ஒன்றுக்கே இடமில்லாதாகிறது. எனவே, தூக்கநிலையில் இன்பத்தையும் அறியாமையையும் அனுபவிப்பது ஆனந்தமயமாக விளங்கும் ஆன்மாவேயாகும். இந்த நிலையை விஞ்ஞானமய கோசத்தைக்கொண்ட ஆன்மாவில் நினைக்கிறோம். கூறப்போனால், ஆன்மா வேறுபட்ட விஞ்ஞானமய கோசத்திலும் ஆனந்தமய கோசத்திலும் ஒரே மாதிரியாகத்தான் தோற்றமளிக்கிறது என்பதை நாமறிவோம்.²

தூக்க நிலைக்குச் சற்று முன்னர் அறிவாற்றலின் உளத்திரிபு அகமுகமாகத் திரும்புகிறது. இங்கு தான் ஆனந்தத்தின் பிரதிபிம்பம் விழுகிறது. பின்னர் ஆனந்தத்தின் பிரதிபிம்பத்தைக் கொண்ட உளத்திரிபு தூக்க நிலையாக மாறுகிறது. இந்த நிலையைத் தான் ஆனந்தமயமென்கிறோம். இந்த ஆனந்தமயமாக விளங்கும் ஆன்மாவின் தழுவலாக அறியாமை விளங்குகிறது. இந்த அறியாமை அகமுகமாகவுள்ள அறிவாற்றலின் உளத்திரிபின் காரணமாகப் பதிவு எண்ணங்களுடன் தொடர்பு கொண்டுள்ளது என்று கூறலாம். இந்த ஆனந்தமயமான ஆன்மா, அறியாமையால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட உளத்திரிபுகளின் உதவியால் தனது இயல்பான பிரம்மானந்தத்தைத் தூக்க நிலையில் அனுபவிக்கிறது என்று கூறலாம். இதனால் தான் தூக்க நிலையில் 'நான் ஆனந்தத்தை அனுபவிக்கிறேன்' என்ற தன்முனைப்பு நிலை கிடையாது. காரணம் இதுதான்: அறிவாற்றலால் எழும் உளத்திரிபுகளை அறியாமையினின்றும் எழும் உளத்திரிபுகள் நுண்ணியனவாகவும் தெளிவற்றனவாகவும் வெளிப்படுகின்றன.³

¹ ப. தா. (PD), XI, 59-61; பிரகதா., III, ix, 28.

² ப. தா. (PD), XI, 62.

³ ப. தா. (PD), XI, 63-65.

அறியாமையின் நுண்ணியவான உலகத் திரிபுகளால் ஆனந்த மயமான ஆன்மா பிரம்மானந்தத்தை அனுபவிக்கிறது என்ற உண்மையை மாண்டுக்கியம், தாபநீயம் போன்ற உபநிடதங்கள் மூலமாக நாம்றியலாம். 'பரந்த அறிவாற்றல் தூக்கநிலையில் ஒன்றாக மாறுவதையே ஆனந்தமயம் என்கிறோம் ; இந்த ஆனந்த மயம் அறிவின் பிரிதிபிம்பத்தைக் கொண்ட உளத்திரிபுகளின் துணையால் ஆனந்தத்தை அனுபவிக்கிறது.'¹ நனவு நிலையிலும் கனவு நிலையிலும் பல வடிவங்களாக அமையும் நம் ஆன்மா தூக்க நிலையில் ஒன்றுகிறது. இங்கு அறியாமையில் பிரதிபிம்பிக்கும் அறிவாற்றலின் துணைகொண்டு ஆனந்தத்தை அனுபவிக்கிறது.² ஆனால், இந்த ஆனந்தம் நிலை நிற்பதில்லை. எனவேதான், கருமத்தின் அல்லது வினையின் காரணமாகத் தூக்கத்திலிருந்தும் விடுபடுகிறோம். பின்னர் மாறிமாறி வரும் பிறவிகளில் உழன்று அல்லலுறுகிறோம். வினையின் காரணமாக நாம் தூக்கத்தினின்றும் விடுபடுகிறோம் எனக் 'கைவல்லிய உபநிடதம்' கூறும். 'முற்பிறப்பில் செய்த வினையின் காரணமாகத்தான் அந்த உயிர் கனவு, நனவு நிலைகளை அடைகிறது' என்பது கைவல்லியமாகும்.³

தூக்க நிலையினின்றும் விடுபட்ட அக் கணத்தை ஆராயும்போது தூக்கநிலையில் அனுபவித்த பிரம்மானந்தத்தின் சுவையை உணர வாய்ப்பிருக்கிறது. இந்த நிலையில், அதாவது, தூக்கத்தினின்றும் விடுபட்ட கணத்தில் பிரம்மானந்தத்தைப்பற்றிய பதிவு எண்ணங்கள் தொடர்ந்து நிலைபெறுவதால், தூக்கத்தினின்றும் எழுந்த ஒருவன் புறநிலைப் பொருள்களைப்பற்றி எண்ணுமல் சாந்தமாக வீற்றிருக்கிறான். ஆனால், இருந்த நிலை ஒரு கணநேரமேயாகும். பின்னர் வினையின் காரணமாக ஆனந்தத்தின் இயல்பு மறைய, உலக வியாபாரத்தில் மனம் ஈடுபட்டு, சம்சாரத்தின் துன்பச் சுழலில் மீண்டும் அகப்படுகிறான்.⁴

தூக்கநிலையில் பிரம்மானந்தத்தை நாம் அனுபவிக்கிறோம் என்றும், இந்த பிரம்மானந்தம் தானாக ஒளிருவது இரண்டற்ற நிலையுடையது என்றும், இந்த ஆனந்த நிலையைத் தூக்கம் விட்ட கணத்தில் அமையும் பதிவு எண்ணங்களால் நாம் அறிகிறோம் என்றும் இதுவரை கண்டோம். பதிவு எண்ணங்களால் எழும் பிரம்மானந்தத்தைப் புறநிலை உலகப் பொருள்களைச் சாராத வகையில் எழும் பிரம்மானந்தமென உணரலாம். இதைத்தான் 'வாசனானந்தம்' எனக் கூறுகிறோம். ஆனால், விஷயானந்தத்தை இவ்வாறு கூறலாம் : புறநிலைப் பொருள்களைத் தேடும்

¹ மாண்டுக்கியம், 5.

² ப. தா. (PD), XI, 67, 68.

³ கைவல்லியம், 13.

⁴ ப. தா. (PD), 74, 75.

விருப்பம் அவைகளை அடைவதால் அறவே ஒழிந்த நிலையில், அகநிலையை நோக்கும் உளத்திரிபில் தெரியும் ஆனந்தத்தின் பிரதிபிம்பத்தையே 'விஷயானந்தம்' எனக் கூறுகிறோம். வாசனாநந்தத்தையும் விஷயானந்தத்தையும் இங்கு வேறுபடுத்திக் கூறலாம். இரண்டுமே பிரம்மானந்தத்தின் விளைவுகள் எனக் கூறினாலும், வாசனாநந்தம் பிரம்மானந்தத்தின் பதிவு எண்ணங்களைக் குறிக்கும்; ஆனால், விஷயானந்தம் புலன்களைக் கவரும் பொருள்களை அறியும் உளத்திரிபுகளில் காணப்படும் பிரம்மானந்தத்தின் பிரதிபிம்பத்தையே குறிக்கும் என்னலாம். இவ் விரண்டுமே தமக்குக் காரணமாக விளங்கும் பிரம்மானந்தத்தையே குறிப்பிடுகின்றன என்பதை நாம் அறிதல் வேண்டும்.¹

துக்க நிலையைப்பற்றி நாம் கண்ட ஆராய்ச்சியின் பயனாகப் பிரம்மானந்த அனுபவத்தைப்பற்றிய எவ்வகைச் சான்றுகளையும் நாம் கொள்ள வழியிருக்கிறது. நனவு நிலையிலும் பிரம்மானந்தத்தைப்பற்றிய பதிவு எண்ணங்கள் காரணமாகப் பிரம்மானந்த நிலையைப்பற்றி வலியுறுத்தமுடியும் என்பதைப்பற்றி இனிமேல் பார்க்கலாம். நனவு நிலைக்குக் காரணமாக விளங்கும் விஞ்ஞானமய ஆன்மா இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் அறிவதுடன், இன்பதுன்பமற்ற சமநிலையையும் அறிகிறது. இன்பதுன்பங்களை வினை காரணமாகத்தான் அனுபவிக்கிறோம்; இவ் விரண்டுமற்ற நிலைதான் ஆன்மாவின் இயல்பான நிலையாகும். புறப்பொருள்களை நாம் அனுபவிக்கும்போதும், பகற் கனவுகள் கண்டுகொண்டிருக்கும் போதும் நாம் இன்பதுன்பங்களில் உழலுகிறோம். இத்தகைய இன்பதுன்பங்களின் இடையே ஒருவகை அமைதியைக் (silence) கைக்கொள்ளுகிறோம். இந்த அமைதிதான் ஒப்பற்ற ஆனந்த நிலையின் இயல்பாக அமைகிறது என்னலாம். 'இத்தகைய அமைதியான நிலையில்தான் நாம் எல்லாத் துன்பங்களிலிருந்தும் விடுபடுகிறோம்; அந்த நிலையில்தான் இன்பமாக வாழுகிறோம்' என மக்கள் கூறுகிறார்கள். இதனால் இத்தகைய அமைதியான சாந்தியுள்ள நிலைகளில் நேரடியாகப் பிரம்மானந்தம் வெளிப்படுவதாகக் கொள்ளத் தேவையில்லை; இங்கெல்லாம் பிரம்மானந்தத்தின் பதிவு எண்ணங்கள்தாம் செயற்படுகின்றன. குளிர்ந்த தண்ணீரிலிருக்கும் பாத்திரமும் குளிர்ந்துதான் விளங்குகிறது. இதனால் இந்தக் குளிர்ந்த நிலையைத் தண்ணீராக எங்ஙனம் கொள்ளமுடியும்? இதேபோன்றுதான் அமைதியான வேளைகளில் பிரம்மானந்தத்தின் பதிவு எண்ணங்களையே நாம் கொள்ளுகிறோம்; பிரம்மானந்தத்தையன்று. குளிர்ந்த பாத்திரம் குளிர்ந்த தண்ணீரிலிருப்பதை அறி

¹ ப. தா. (PD), XI, 85-88.

விப்பதுபோல, நமது பதிவு எண்ணங்கள் உண்மையான பிரம்மானந்தத்தை நமக்கு அறிவிக்கின்றன.¹

5. நாம் கண்ட முடிவுகளின் சாரம் (Summary of Results)

இந்த அதிகாரத்தில் புறநிலை ஆராய்ச்சியின் காரணமாகப் புலப்பொருள்கள் ஆன்ம இன்பத்தை எவ்வகையில் தருகின்றன என்பதைப் பொறுத்துதான் அவைகளை நாம் விரும்புகிறோம் என்பதை அறிந்தோம். அகநிலை ஆராய்ச்சியின் காரணமாகத் தூக்க நிலையைப் பற்றி நன்கு ஆராய்ந்தோம். தூக்கத்தின் முன்னும் பின்னுமுள்ள நிலைகளைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியின் விளைவாக, வீரமுள்ளனவும் மந்தமானவுமான உளத்திரிபுகளால் மறைக்கப்படாத வழி, பிரம்மானந்தம் அல்லது அதன் பதிவு எண்ணங்கள் வெளிப்பட முடியும் என்பதையும் கண்டோம். உண்மையான பரம்பொருள் வரம்பற்ற நிலையில் விளங்கும் காரணத்தால் அது ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது என்னலாம். 'பிரமம்' எனும் சொல் (br̥ha, br̥hi) 'பெருக்குதல்' எனும் சொல்லினடியாகப் பிறந்ததெனக்கொள்ளலாம். இதனால் பிரமம் எனும் சொல் சிறப்பையே குறிக்கிறது. பிரமத்திற்கு அப்பாலாய் விளங்கும் எதுவும் கிடையாது; காலம், இடம் போன்றவைகளால் எவ்வகையிலும் அது வரையறை செய்யப்படாதது; இதனால்தான் அது சிறந்ததாக விளங்குகிறது.² இத்தகைய சிறப்புடையதாக விளங்குவதால்தான் அது ஆனந்தத்தின் இயல்பைக் கொண்டிருக்கிறது என்னலாம்.

¹ ப. தா. (PD), 93-98.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 179, 180.

6. சாட்சி-ஆன்மா (The Witness-Self)

வேதாந்தத்தை ஆன்ம விஞ்ஞானம் (ātma-vidyā) எனக் கூறுவதுண்டு. அப்படிச் கூறும்போது, ஆன்மா என்ன வென்பதைப் பற்றிய பல வினாக்கள் எழுகின்றன. இந்த ஆன்மா பருமையாக விளங்கும் உடலா? அல்லது பல கோடி அணுக்களின் கூட்டமா? அல்லது, அறிவுக்கும் செயலுக்கும் ஆதாரமாக விளங்கும் புலன்களாக அதனைக் கொள்ளலாமா? அல்லது, இந்த ஆன்மாவை மனமாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது அறிவுமயமாக விளங்கும் ஒன்றாகக் (vijñāna) கொள்ளலாமா? எதுவுமற்ற பாழ்நிலையாகவும் (void) இதைக் கருதலாமா? அல்லது செயலைச் செய்விப்பவனாகவும் பயனை அனுபவிப்பவனாகவும் இந்த ஆன்மாவைக் கருதலாமா? அல்லது சாட்சி நிலையில் அனுபவிப்பவன் எனக் கொள்ளல் தகுமா? அல்லது சத்தாகவும், சித்தாகவும், ஆன்மாவாகவும் விளங்கும் தூய்மையான பிரமமெனக் கூறலாமா?

1. ஆன்மாவைப்பற்றிய பல்வேறு கருத்துகள் (Different Views about the Self)

பருமைக் கொள்கையுடைய உலோகாயத்ர காட்சியையே அறிவைத் தரும் கருவியென்றும், நான்கு வகை மூலப்பொருள்களையே உண்மையுள்ளவை என்றும் கூறுவர். இவர்களில் சிலர் இவ்வுடலையே ஆன்மாவெனக் கூறுவர். இவர்கள் கொள்ளும் உண்மை இதுதான்: நாம் அறிவதற்கு ஆதாரமாக நமது உடல் விளங்குகிறது என்பதை 'நான் ஒரு மனிதன்', 'நான் அறிகிறேன்' போன்ற கூற்றுகளில் 'நான்' என்ற சொல் உடலையே குறிப்பிடுகிறது என்று அதை உண்மையெனக் கொள்வர்.¹ ஏன்? அவர்கள் வேதநூற் கூற்றுகளையும் தமக்குச் சாதகமாகக் கூறுவர். 'உணவாக (பருமைப் பொருளாக இங்குக் கொள்ளப்படுகிறது)

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 181; ப. தா. (PD), VI, 60, 61.

விளங்கக்கூடியவன் எவனோ, அவனே பிரம்மாவாகும்.¹ அந்தப் பிரமந்தான் ஆன்மாவாக அமைகிறது. இந்த ஆன்மா மண், புனல், காற்று, வானம், தீ போன்றவைகளால் ஆக்கப்பட்டதாகும்.²

உடல் இருந்தபோதிலும், புலன்களின் இயக்கமற்றபோது எவ்வகை அறிவையும் பெறமுடியாது.³ உடலைவிட்டு உயிர் வெளிச் செல்லும்போது நமது உடல் அழிந்துபடுகிறது.⁴ எனவே, இயக்கமற்றதும் அழியுந்தன்மை வாய்ந்ததுமான ஒன்றை ஆன்மாவெனக் கொள்ளல் வேண்டா. உலோகாயதர்களில் வேறொரு சாரார், 'நம்முடைய புலன்களால்தான் அறிவு வளருகிறது. எனவே, அவைகள் தாம் நமது ஆன்மாவை உருவாக்குகின்றன' என்பர். நம்முடைய புலன்கள் அறிதற்குக் கருவிகளாக அமைகின்றன என்ற அடிப்படையில் பார்க்கும்போது, புலன்களும் அறிதல் நிலையும் ஒரே வேளையில் உளவாகவும் இலவாகவும் அமைவதை நாமறியலாம்; நம்முடைய புலன்கள் அறிதற்குக் கருவிகளாக அமைகின்றன எனக் கூறுபவர்கள் அறிதலின் பருமை காரணமாகவே புலன்கள் விளங்குகின்றன என்ற கருத்தையே பொருத்தமானதென்று கூறுவர். எனவே, புலன்களின் கருவி நிலையை அவர்கள் வலியுறுத்துவதில்லை. 'நான் ஒன்றைக் கண்ணன்', 'நான் ஓர் ஊமை' என்பனபோன்ற கூற்றுக்களில் அறிதலின் அடிப்படையாக விளங்கும் 'நான்' எனப்படுவதைப் பல்வேறு அறிவுகளாக விளங்குகின்ற புலன்களிலெல்லாம் தனித்து விளங்கும் ஆன்மாவாகவேதான் கொள்ளவேண்டும். இதற்குச் சான்றாக வேதநூற் கூற்றைக் கூறுவர்: "அவர்கள் பேச்சு என்ற தேவதையைப் பார்த்து, 'எங்களுக்காகப் பாடல்களைப் பாடுவாய்' என்றவுடன் 'அப்படியே' என்று பேச்சும் பாடியது" என வரும் பிரகதாரண்யக் கருத்தை இங்குக் குறிப்பிடலாம்.⁴ 'நான்' எனும் அறிதலுக்கு அடிப்படையாக விளங்குவதும் நம் உடலேயாகும்; மேலும், இந்த உடல் ஆன்மாவாக விளங்கும் புலன்களின் இருப்பிடமாக அமைவதால், அதை உருவகமாக, அறிவாற்றலாக விளங்குகிறது எனக் கூறுவர்; இந்தக் கருத்துக்கு எதிர்ப்புமுண்டு. ஒரே உடலில் பல ஆன்மாக்கள் இருப்பனவாகக் கொண்டால், அவைகளினிடையே ஒற்றுமையை எங்ஙனம் காணமுடியும்? இதனால் முன்பு கண்ட 'எனக்கும்', இப்போது கேட்கும் 'எனக்கும்' எவ்வகையில் தொடர்பு ஏற்படமுடியும்? மேலும், நமது புலன்கள் யாவும் ஆன்மாவெனக் காணும்போது, நிறம், சுவைபோன்றவைகளை ஒன்றன்பின் ஒன்றாக அனுபவிக்காமல், ஒரே வேளையில் யாவற்றையும் அனுபவிக்க வழியிருக்

¹ தைத்திரியம், II, i, 1.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 181.

³ ப. தா. (PD), VI, 62.

⁴ பிரகதா., I, ii, 2.

கிறதே! ஆனால், இவ்விரு வகைக் கூற்றும் தவருணைவகளே ! ஒன்றன்பின் ஒன்றாக அறிவதற்கும் அனுபவிப்பதற்கும் அறிவாற்றல் ஒன்றாகவேதான் இருக்கவேண்டுமென்பதில்லை. ஒரே உடலில் இது எவ்வாறு இடம்பெறுகிறது என்பதுதான் நமக்குத் தேவையானது. ஒரு வீட்டில் பல மக்களிருப்பதாகக் கொள்ளும் போது, ஒருவருக்குத் திருமணமென்றால், ஏனையோர்கள் அதற்குத் துணையாக அமைவர். இதேபோன்றுதான் நம் புலன்களும். அவைகள் எல்லாம் ஒரே உடலில் அமைகின்றன; ஒன்று இன்பம் அனுபவிக்கும்போது, மற்றவைகள் அதற்குத் துணையாக அமைகின்றன.¹

ஆனால், கனவு நிலையில் புலன்களின் இயக்கமில்லாதபோதும் நம்மால் அறியமுடியும். எனவே, அறிவதன் இருப்பிடமாகப் புலன்களைக் கொள்ளமுடியாது. மேலும், 'நான்' எனும் முனைப்பை அறியும் அடிப்படையாகவும் அவைகளைக் கொள்ளமுடியாது. கூறப்போனால், கட்புலன் போன்றவைகள் எல்லாம் அறிவதன் கருவியாகவே விளங்குகின்றன; அதன் பருமைக் காரணமாகக் கொள்ளமுடியாது. புலன்கள் ஒரே உடலில் விளங்கும் காரணத்தால், பல ஆன்மாக்கள் உளவாகக் கொள்ளமுடியுமென முன்பு கண்டோம். ஆனால், இக் கருத்து அறிவுக்குப் பொருத்தமற்றது எனக் கூறவேண்டும். அப்படியென்றால், சான்றாக, ஒரு வீட்டில் வாழ்பவர்கள் எல்லாரையும் ஒரே வேளையில் அறியமுடியும் என்றாகிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான் பாஞ்சராத்திரக் கொள்கையினர் (Pāñcarātra) இக் கருத்தை (புலன்களே ஆன்மாக்கள் என்பதை) ஏற்றுக்கொள்ள மறுப்பர். இதனால்தான் அவர்கள் மனமே ஆன்மா எனும் கருத்தைக் கடைப்பிடிப்பர். கனவு நிலையில் காணப்படும் அறிநிலைக்கு மனம்தான் காரணம் எனக் கூறுவர் இவர். மேலும், இந்த மனம்மூலமாகத்தான் கடந்த காலத்தை நினைவுகூரலாம்; ஒவ்வொரு பொருளின் தனித்த நிலையையும் அறியலாம். மனத்தின் கருவிகளாகத்தான் புலன்கள் விளங்குகின்றன; நமது உடல் அம் மனத்தைத் தாங்கும் துணையாக அமைகிறது.² 'மனம் இசைத்தது' போன்ற வேதநூற் கூற்றுகளைக் இந்தக் கருத்துக்குச் சாதகமாகக் கூறுவர்.

கணத்துக்குக் கணம் மாறிக்கொண்டிருக்கும் அறிநிலையே ஆன்மாவென விஞ்ஞானவாதிகள் கூறுவர். அறிநிலைகளில் ஒற்றுமை காணப்படுவதால் அவைகளை அறிந்துகொள்ள முடியும் எனக் கூறுவர். நெருப்புப் பல வடிவங்களில் அமைந்திருந்தாலும், அவைகளில் விளங்கும் ஒற்றுமையின் காரணமாக அவைகளுக்குள் தொடர்பு ஏற்படுகிறது. வினை, அறிவு, பந்தம், விடுதலை

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 181.

² வி. பி. ச. (VPS), 181, 182; ப. தர். (PD), VI, 67.

இவைகளை நிறுவுவதற்காக நிலைபேறுள்ள ஆன்மாவை நாம் கொள்ளவேண்டும் என்பது தேவையற்றது. இத்தகைய அறிநிலைகளெல்லாம் ஒரு மூலக் காரணத்தின் காரியமாக விளங்குகிறது என்பதால், முற்கூறியவைகள் எல்லாம் இதனுள் அடங்கும் என்னலாம்.¹ 'ஆன்மா வென்றால் எது? அது அறிநிலைகளின் குவியலேத்தான் குறிப்பிடவேண்டும்' எனும் உபநிடதக் கூற்று² அறிநிலைதான் ஆன்மா என்பதை வலியுறுத்தும்.

ஆனால், ஆழ்ந்த தூக்க நிலையில் இந்த அறிநிலைகளில்லை. எனவே, எதுவுமற்ற வெறுமைதான் ஆன்மாவாக அமையவேண்டும் எனக் கொள்வர் மரத்தியமிகர். அறிநிலை எனும்போது, அறி பொருள் விளங்கவேண்டும். எனவே, தூக்க நிலையில் அறிநிலை இருப்பதாகக்கொண்டால் அறிபொருளும் அங்கு அமைய வேண்டும். எனவே, கனவு, நனவு நிலைகளில் மட்டுமே இந்த அறிநிலைகள் அறிபொருளுடன் விளங்குகின்றன; தூக்கநிலையில் அமையும் அறிநிலைகளுக்கு அறிபொருளே கிடையாது எனக் கூறுவர். ஆனால், இந்தக் கருத்துச் சிறிதும் பொருத்தமற்றதாகும். கனவு, நனவு நிலைகளில் அறிநிலைக்கு அறிபொருள் வேண்டும் எனக் கூறி, தூக்க நிலையில் தேவையில்லை எனக் கூறுவது பொருத்தமற்றதேயாகும். தூக்கத்தினின்றும் விழித்தெழுந்த ஒருவனுக்குத் தூக்கத்தைப்பற்றிய அறிநிலைகளில்லாத காரணத்தால், தூக்கநிலையில் அறிபொருளாக எதுவும் கிடையாது எனக் கூற முடியாது. என்னால் நினைத்துப் பார்க்க முடியாத காரணத்தால் ஒரு பொருளை இல்லையெனக் கூறமுடியுமா? தூக்கநிலையில் என்னால் எதையும் அறிய முடியவில்லை என்பதால் தூக்கநிலையில் அறிநிலைகளில்லை என எவ்வாறு கூற முடியும்? ஆனால், இதைப் பற்றிய விவாதமே தேவையில்லை எனக் கூறி, வெறுமையை ஒப்புக் கொள்வர் மரத்தியமிகர். நிச்சயமற்ற ஒன்றிலிருந்து நிச்சயமான ஒன்றை நாம் கொள்வதுபோல, உண்மையைப்பற்றிய அறிநிலையை அதற்கு எதிராக விளங்கும் பொருளற்ற அறிநிலையால் நாம் கொள்ளமுடியுமெனக் கூறுவர் மரத்தியமிகர். எனவேதான், தூக்கத்தினின்றும் எழுந்த ஒருவன் 'நான் இருக்கிறேன்' என்ற உண்மையைப்பற்றிய அறிநிலையை அடைகிறான். ஆனால், இத்தகைய அறிநிலைக்கு முன்னதாக விளங்கவேண்டிய எத்தகைய காரணமூலில்லை; எனவே, அந்த அறிநிலையை உண்மையான ஒன்றெனக் கொள்ளமுடியாது. இதனால்தான் வெறுமைதான் உண்மையானது; வெறுமை மட்டுமே உண்மையானது எனக் கூறுவர்.³ 'துவக்கத்தில் எதுவும் இருந்ததில்லை' என்ற வேத

¹ வி. பி. சா. (VPS), பக்கம் 182.

² பிரகதா., IV, iii, 7.

³ வி. பி. சா. (VPS), பக்கம் 182.

வாக்கைத்¹ தங்கள் கருத்துக்குச் சார்பாகக் கூறுவர். இத்தகைய வெறுமையைத்தான் ஆன்மாவென இன்மைக் கொள்கையினர் கொள்வர்.

இந்த வெறுமையை 'நான்' எனப்படும் அறிநிலையின் அடிப்படையாகக் கொள்ள முடியாது. அப்படிக் கொள்வதாயிருந்தால், மலடிக்கும் குழைந்தையுண்டு என்றும் கூறலாம். இங்கு, விஞ்ஞான் வாதிகளின் கருத்துங்கூடத் தவறுகத்தான் தென்படுகிறது. கணப்போதில் தோன்றி விளங்கும் பல ஆன்மாக்கள் தொடர்ந்த நிலையில் விளங்குவதால், அவைகளில் தனித்த நிலையைப் பார்க்க முடியாது. இத்தகைய தொடரினால் 'அறிபவன் ஒருவனே' எனக் கூறும் உலக வழக்கை நிறுவமுடியாது. ஒருவன் ஒரு பொருளைப் பார்த்து, அது தனக்குச் சாதகமாக அமைகிறது என அறிகிறான். எனவே, அதை அடைய விரும்புகிறான்; அதற்காக முயன்று, அதை அடைந்தவுடன், அதனால் மகிழ்வெய்துகிறான்; அந்தப் பொருளை விரும்பிய ஆன்மாவினால்தான் அப் பொருளை அடைந்ததற்கு மகிழ்ச்சி எய்த முடியும்; அன்றேல் அந்த ஆன்ம நிலைகளுள் பொருளை விரும்பிய ஆன்ம நிலையும், பொருளை அடைந்ததால் மகிழ்வை எய்தும் ஆன்ம நிலையும் இங்குக் குறிப்பிடப்படுகிறது—வேறுபாடு தென்படுவதால் அல்லது தொடர்பற்ற நிலை விளங்குவதால் மகிழ்ச்சிக்கே இடமில்லாமலாய்விடுகிறது. இந்தக் காரணத்தினால்தான் நிலைபேறுள்ள—மாறுதலற்ற ஒரு ஆன்மாவை நாம் கொள்ளவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. இந்த ஆன்மா அறிநிலை வடிவாக அமைகிறது எனவும் கூறமுடியாது. 'நான் தான் அறிநிலை' என அதை நாம் உணரமுடியாது. நேர்மாறாக, 'நான் இந்த அறிநிலையை உணருகிறேன்' என்ற நிலையில் அறிபவனுக்கும் அறிபொருளுக்குமுள்ள தொடர்புதான் வெளியாகிறது. 'எனது ஆன்மா' என்பது போன்ற கூற்றுகள் உருவகமாகக் கூறப்படுகிறதே தவிர, இங்கெல்லாம் ஆன்மா ஒரு போதும் மறைவுபடுவதில்லை. எனவே, அறிநிலை ஆன்மாவின் பண்பாகவே விளங்குகிறது என்பது தெளிவாகிறது. இதனால் நமது உடல், புலன்கள், மனம் முதலியவைகள் எல்லாம், ஆன்மாவின் பண்புகளாகவே விளங்குவதை நாமறியலாம். எனவே, அவைகளை ஆன்மாவெனக் கூறமுடியாது என்பது தெளிவாகிறது. 'உடலைப் பார்த்து, 'நான்' எனக் கூறும் போதெல்லாம், ஆன்மாவின் பண்பை, இந்த உடலின் மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இப்படித்தான் நம் ஆன்மா தானே தன் செயலுக்கு அதிபதி என்றும், அதுதான் செயலின் பயன்களை அனுபவிக்கிறது என்றும் கொள்ளும் கருத்துடையவர் கூறுவர். அவர்கள் கூற்றின்படி

¹ கைத்திரி II, vii, 1.

ஆன்மா தொடக்கமற்றது; அழிவற்றது. மேலும், இந்த ஆன்மா எண்ணற்ற உடல்களைப் பல பிறவிகளில் எடுக்கும் தன்மை வாய்ந்ததாக விளங்குகிறது. இந்த உடலை எடுத்த உடனேயே இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் ஆன்மா அனுபவிக்கத் துவங்குகிறது. இத்தகைய ஆன்மா முன்னமேயே அமைந்திராவிட்டால் நன்மை தீமைகளுக்குக் காரணபூதனாக அது எவ்வாறு விளங்கமுடியும்? மேலும், ஆன்மா அழிவதையும் நம்மால் விளக்க முடியாது; ஆன்மா அழிவாகவும் விளங்க முடியாது. அழிவுக்குக் காரணமில்லாமல் அது நிகழ வழியில்லை. இதைச் சாகதர்களைத் தவிர மற்ற யாவரும் ஒப்புக் கொள்வர். மேலும், இந்த அழிவு வேறென்றாலும் வினையமுடியாது. பகுப்பற்ற ஆன்மா அறி நிலையின் காரணத்துடன் எவ்வகையிலும் இணைய வழியில்லையே! இந்த இணைப்பை முடியுமெனக் கொண்டாலும் வேறென்றை அறிவதற்குக் காரணமான வினை வேண்டுமே! வினையைக் கருத்திற் கொள்ளும்போது, அது அழிவற்ற நிரந்தரமான ஆன்மாவையே வலியுறுத்தும்; அதன் அழிவை அது குறிப்பிட வழியில்லை; ஆன்மா அழியும்போது வினையின் பயனை அனுபவிப்பதுதான் யார்? மாறுதலற்ற ஆன்மா எனும்போது அதற்கு எதையும் அனுபவிக்கமுடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. எனவேதான், செயலின் பயனைப் பொறுத்தவகையில் ஆன்மாவில் மாறுதல் அமைகிறது என்பதைக் குறிப்பிடவேண்டியதாகிறது.¹

ஐவகை மூலப்பொருள்களாலான இந்த உடலைச் செயல்களின் காரணபூதனாகவும், பயனை அனுபவிப்பவனாகவும் கொள்ளல் கூடாது. ஆனால், இந்த உடல்தான் எல்லாம் அனுபவிப்பதாக உலோகாயிதர்கள் கூறுவர். இப்படி அனுபவிப்பதை ஒவ்வொரு மூலப் பொருளும் தனித்தவகையில் அனுபவிப்பதாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது, எல்லா மூலப்பொருளும் அல்லது பூதங்களும் இணைந்து அனுபவிப்பதாகக் கொள்ளலாமா? தனித்த நிலையில் இந்த பூதங்கள் ஒரே வேளையில் அனுபவிப்பதாகக் கொள்ளமுடியாது. அவைகள் எல்லாம் ஒரே வேளையில் அனுபவிப்பதாகக் கொள்ளும் போது, ஒவ்வொன்றும் ஒன்றை ஒன்று சாராதவகையில் இலங்குவதால் அவைகளுக்குள் தொடர்பு இல்லாமலாகிறது. இதனால் முக்கியமாக அனுபவிப்பவன் என்றோ, அதற்குத் துணையாக அனுபவிப்பவன் என்றோ எதையும் கூற முடியாது. இதனால் அவைகளின் கூட்டு நிலையைப்பற்றி நம்மால் கூற இயலாத நிலை ஏற்படுகிறது. எனவே, இத்தகைய கூட்டு இல்லாத நிலையிலும் அவைகளால் அனுபவிக்க முடியும் எனும்போது, உடலற்ற நிலையிலுங்கூட அவைகளால் அனுபவிக்கமுடியும் என்று கூற வேண்டியிருக்கிறது. இத்தகைய கூட்டுமுறை பொருத்தமற்றதாக

¹ வி. பி. ச. (VPS) பக்கங்கள் 132, 183.

விளங்கும் காரணமாக ஒவ்வொரு மூலப்பொருளும் (தனிமம்) வரிசையாக அனுபவிக்கிறது என்றும் கூற முடியாது. ஒரு வீட்டிலுள்ளோரைக் கூறும்போது ஒவ்வொருவருக்காக வரிசையாகத் திருமணம் நடப்பது போல இத்தகைய பூதங்களுள் முதல்-துணைத் தொடர்புகள் அமைகின்றன என்று கூறுவது பொருத்தமாக அமையலாம். ஆனால், இந்த ஒப்புமையை இங்கு விளக்கமுடியாது என்றே கூறவேண்டும். ஒவ்வொரு மணமகனுக்கும் குறிப்பிட்ட ஒரு மணமகள் தேவைப்படுகிறார்; இந்த நிலையை இத்தகைய மூலப்பொருள்களில் காணமுடியாது. ஒவ்வொரு மூலத்திற்கும் அதற்கு அனுபவிக்கத் தனித்த பொருள்கள் விளங்குவதாகக் கூற முடியாது. மேலும், ஒவ்வொரு மூலப்பொருளுக்கும் அனுபவத்திற்குத் தனித்த பொருள்கள் விளங்குவதாகக் கொள்ளும்போது, அத்தகைய பொருள்களெல்லாம் ஒரே சமயத்தில் விளங்கும்போது, இந்த அனுபவங்கள் மூலப்பொருளுக்கு ஒன்றன்பின் ஒன்றாக விளங்குவதில்லை, எனவே, அனுபவிக்கும் நிலை மூலப்பொருள்களுக்குத் தனித் தனியாகவுமில்லை; எல்லா மூலப்பொருள்களும் ஒரே வேளையில் அனுபவிப்பதாகவும் கூறமுடியாது; அல்லது இத்தகைய தனிமங்கள் வரிசையாக அனுபவிப்பதாகவும் கொள்ளல் கூடாது. கூட்டுநிலையிலும் இம் மூலப்பொருள்களால் அனுபவிக்க முடியும் என்பதை ஒப்ப முடியாது. இத்தகைய மூலப்பொருள்களில் அறிவாற்றல் தனித்தநிலையிலும் விளங்குவதில்லை; அவைகளின் கூட்டுநிலையிலும் அது விளங்குவதில்லை. அறிவற்ற ஒன்றில் அனுபவிக்கும் திறன் எவ்வாறு விளங்கமுடியும்? இப்படியும் கூறுவர். தனித்த ஒன்றில் இல்லாத ஒன்று கூட்டாக இணையும்போது அந்த இணைப்பின் திறமாக ஏன் வெளிவரக் கூடாது? மேலும் சான்றாக, என் விதைகளைத் தீயில் போடும் போது ஏற்படும் தனிக் குணத்தை இங்குக் கூறலாம். அதாவது, தனித்த என் விதையில் தீயைப் பெருக்கும் குணம் அமைந்திராது என்றாலும், அவ் விதைகளைக் கூட்டமாகத் தீயிலிடும் போது அதிலுள்ள தீ பெருகுவதை நாம் காண்கிறோம். இதேபோன்று, அறிவாற்றலைக் கூட்டு மூலப் பொருள்களின் பண்பாகக் கொள்ள வேண்டும் எனக் கூறுவர். இங்கு, இந்த மூலப் பொருள்கள் ஏன் ஒன்றுசேரவேண்டுமெனும் வினா எழுகிறது. வருங்காலத்திலுள்ள அனுபவத்தைப்பெறக் கூட்டுச்சேருவதாகக் கொள்ளமுடியாது. வருங்காலத்திலுள்ள அனுபவத்தைப் பெறக் கூட்டுச் சேருவதாகக் கூறினால், தனிமங்களின் துணையாகவே இந்த அனுபவம் விளங்குவதாகக் கொள்ளவேண்டும். இப்படிக்கொள்ளும்போது, மூலப்பொருள்களிலெல்லாம் தனித்த நிலையில் தமக்குத்தாமே முதன்மையாக விளங்க நேரிடுகிறது; இதனால் அவைகளிடையே முதல்-துணை என்ற தொடர்புக்கே இடமில்லாமலாகிறது; இந்தத் தொடர்பு

இல்லாத வழி மூலப்பொருள்களின் கூட்டு நிலைக்கே இடமில்லாமலாகிறது. மேலும், இந்த அனுபவத்தை முதன்மையாகக் கொள்ள முடியாது; அனுபவிப்பவன்தான் முதன்மையானவன் என்பதை நாமறிதல் வேண்டும்; அனுபவம் அதற்குத் துணையாகத்தான் அமைதல்வேண்டும். எள் விதைகளைப்பற்றிய உதாரணம் சிறிதும் பொருத்தமற்றதாகும். இந்தச் சான்றால் கூட்டுநிலையைப்பற்றி உல்காயதர்களால் கூறமுடியாது. அனுபவமும் அனுபவிப்பவனும் ஒரேயிடத்தில் விளங்கும் காரணத்தால் அதைக் கூட்டாகக் கொள்ள முடியாது. அப்படிக் கொண்டால், எங்கும் பரந்துநிற்கும் மூலப்பொருள்களிலெல்லாம் அறிவாற்றலும் அனுபவமும் ஒரே வேளையில் விளங்க நேரிடும். இந்தக் கூட்டுநிலை, மூலப்பொருள்களால் விளைவிக்கப்பெற்றது எனக் கூறும்போது, இந்தக் கூட்டுநிலைக்கும் மூலப்பொருள்களுக்கும் வேறுபாடுகளுண்டா? அல்லது இல்லையா? வேறுபட்டதாகக் கூறினால், ஐந்தாவதாக ஒரு மூலப்பொருளை நாம் கொண்டதாக அமைகிறது. வேறுபாடில்லையெனக் கொண்டால் நான்கு மூலப்பொருள்கள் எனக் கொள்ளும்போது அவைகளின் கூட்டுநிலையைப்பற்றிக் கூற வழியில்லாதாகிறது. இங்கு ஒற்றுமை - வேற்றுமைத் தொடர்புகளை ஒப்புக்கொள்ளமுடியாத காரணத்தால் வேறு எவ்வகைத் தொடர்புக்கும் இடமில்லாமலாகிறது. உலோகாயதர்களால் இந்தக் கூட்டுநிலையை உறுதியுடன் நிறுவமுடியாத காரணத்தால், கூட்டுநிலையில் இம் மூலப் பொருள்களால் அனுபவிக்கமுடியும் என்பதை எவ்வகையிலும் நிறுவ முடியாது. மேலும், ஒரு தனித்த மூலப்பொருளின் அனுபவிக்கும் திறன் மாறுபடாதது என்றும் கூறமுடியாது. பொருள்களின் அண்மையை எல்லா மூலப்பொருள்களும் அடையும்போது, அவைகளுள் ஒரு மூலப்பொருள்தான் அனுபவிக்கிறது. மற்றவைகள் அனுபவிக்கவில்லை என்று எங்ஙனம் கூறமுடியும்? ¹

உலோகாயதர்களில் ஒருசிலர் அனுபவிக்கும் நிலை புலன்களுக்குத்தான் அமைந்திருக்கிறது எனக் கூறுவர்; வேறு சிலர் இந்த நிலை உடலும் புலன்களும் இணைந்த ஒன்றில்தான் இருப்பதாகக் கொள்வர். ஆனால், முன்பு கூறிய வாதத்தால் இவ்விரு கூற்றுகளையும் முறியடிக்கலாம் என்பதை நாமறிவோம். ²

உலோகாயதத்தின் வேறொரு பகுதியினர் மனத்தையே ஆன்மாவாகக் கொள்வர். இந்த மனத்தின் நிலைதான் என்ன? இந்த மனத்தைப்பற்றிக் நையாயிகர்கள் கூறும்போது அது நிலைபெறுள்ளதும், பகுப்பற்றதும், அணு அளவினதாகவும் அமைவதாகக் கூறுவர். ஆனால், இந்த மனம் பாண்டம்

¹ வி. பி. ச. (VPS) பக்கங்கள் 184, 185.

² வி. பி. ச. (VPS) பக்கம் 185.

போன்று வரையறுக்கப்படுவதால், நிலைபெற்று விளங்க வழியில்லை. மேலும், இது கட்புலன் போன்று கருவியாக விளங்குவதால், பகுப்பற்றது எனவும் கூறமுடியாது. இது பகுப்புள்ளதாகவும், இணைப்புள்ளதாகவும், பிரிவுள்ளதாகவும் விளங்குவதால் மனம் அணுவளவானது எனவும் கூறமுடியாது. எனவே, மனத்தை ஆன்மாவெனக் கூறமுடியாது. இதனால் ஆதாரமாக விளங்குபவனும், அனுபவிப்பவனும் மனத்தைச் சாருவதாகக் கூறமுடியாது. எனவே, இவைகளை யெல்லாம் ஆன்மாவென எங்ஙனம் கூறமுடியும்? ஆன்மா உடலைச் சார்ந்த ஒன்றெனக் கூறமுடியாது. இந்த ஆன்மாவை, எலும்புகளின் தொகுப்பாகவோ, நரம்புகளின் தொகுதியாகவோ கூறமுடியாது; இதை அணுக்கூட்டங்களாகவும் கருதமுடியாது; அல்லது ஆற்றல்களின் அமைப்பாகவும் கருதமுடியாது. விஞ்ஞானிகள் பருமைப்பொருளை எப்படியெல்லாம் கூற முற்பட்டாலும், பருமைப் பொருளுக்கும் ஆன்மாவுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை அகற்ற முடியவில்லையே! அணுக்களின் இயக்கமாகவும் இந்த ஆன்மாவைக் கூறமுடியாது. ஆன்மா பருமைப் பொருளுக்கும்ப்பாற்பட்டது; அது உள்பொருளுக்கும்ப்பாலானது. மனம் நுண்மையாக விளங்கினாலும் அது பருமைப்பொருளேயாகும். எனவே, எல்லாப் பருமைப் பொருள்களைப்போன்று, அதற்கும் துவக்கமும் முடிவுமுண்டு; மேலும், இந்த மனம் தூக்கநிலையில் மறைந்துபடுவதையும் நாமறிவோம். இதனால்தான் மனத்தைக் காரணமானவனும் அனுபவிப்பவனும் என மீமாம்சகர்கள் கூறுவர். இதற்கு வேதநூல் கூற்றுக்களைச் சான்றாகக் காட்டுவர். ஆன்மாதான் 'அறிபவன், எதையும் ஆதரிப்பவன், எதற்கும் காரணமானவன்' என்று பிரஸ்ன உபநிடதம் கூறும்.¹ 'கனவு நிலையில் நம் உயிர் இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் அனுபவிக்கிறது' என்பது கைவல்யம்.²

ஆன்மாதான் எதற்கும் காரணமாகும் எனும் கூற்றைச் சாங்கியர்கள் மறுப்பர். எங்கும் பகுப்பற்றதும், எங்கும் நீக்கமற்ற நிற்கும் ஒன்றைக் காரணமானது எனக் கூறமுடியாது. நமது ஆன்மா, அறிவாற்றல் மயமானது; இயக்கமற்றது. எவ்வகை இயக்கமும், மாறுதலும் ஆன்மாவைச் சாராது எனக் கூறலாம். ஆன்மா எதற்கும் காரணபூதனாகவும் விளங்கமுடியாது. தற்செயலாகவும் அமையமுடியாது. தற்செயலாக விளங்க, ஒரு காரணத்துடன் அது தொடர்புகொண்டதாக விளங்கத் தேவையாகிறது; ஆனால், பகுப்பற்ற ஆன்மாவைப் பொறுத்து இது விளங்க வழியில்லை. ஆன்மா எதற்கும் காரணபூதனாக அமையாதிருந்தாலும்; அவன் அனுபவியாக விளங்கலாம். ஆன்மாவின் அனுபவநிலை அறிவதற்கெல்லாம்

¹ பிரஸ்ன VI, 9.

² கைவல்யம், 18.

சாட்சியாக அமைகிறது என்னலாம். இதனால்தான் ஆன்மா அனுபவியாகமட்டும் விளங்குகிறது எனச் சாங்கியர்கள் கூறுவர்.¹ 'இவ்விருவர்களில் சுவை மிகுந்த பழத்தை உண்பவர்தான் அறிவாற்றலாவர்; மற்றவர் பழத்தை உண்ணாதநிலையிலேயே ஒளியாக விளங்குபவராவர்,'² என்பது போன்ற வேதநூல் கூற்றுக்களைத் தமக்குச் சாதகமாகக் கூறுவர் சாங்கியர்.

சத் சித் ஆனந்தமாக விளங்கும் பிரமத்தினின்றும் எவ்வகையிலு மாறுபடாத வகையில் விளங்குவதுதான் ஆன்மா என்பதுதான் அத்துவித வாதிகளின் முடிவான நிலையெனக் கூறலாம். காட்சி, அனுமானம், மேலும் இறைவெளிப்பாட்டு நூல்கள் மூலமாக நம் ஆன்மா தன்னொளிர்வுநிலை பெற்ற ஒன்றாக அறிவதால் அதை இயக்கமற்ற ஒன்றாகக் கூறமுடியாது. பரம்பொருளான ஆன்மா தன்னொளிர்வாக விளங்குகிறது என்பதைத் தூக்கநிலையின் உண்மையால் நாம் உணரலாம் என்பதை நாம் முன்னரே கண்டோம். இந்த ஆன்மாதான் சாட்சி-அறிவாற்றலாக விளங்குகிறது. இந்தச் சாட்சி—அறிவாற்றல் தன்னொளிர்வாக விளங்குவதுடன் மற்றையப் பொருள்களையும் ஒளிர்ச்செய்கிறது. சாங்கியர்கள் ஆன்மாவை சாட்சியாகக்கொண்டபோதிலும், அவர்கள் பல புருடங்களைப்பற்றிய கருத்தைக்கொண்ட காரணத்தால் ஆன்மாவைப்பற்றிய உண்மையை அவர்கள் அறியாதவர்களாகின்றனர். பலராலும் ஆன்மா 'நான்' என்ற நிலையில் ஒருமையாக அறியப்படுவதால் ஆன்மாவையும், (பசுத்தன்மையைக் கொள்வதுபோல) ஒன்றெனக் கொள்ள வேண்டும்³ உடல்கள் பவ்வேறு வகையாகத் தென்படுவதால் அவைகளைச் சார்ந்திருக்கும் உயிரும் பலவகைப்பட்டது எனக் கூற முடியாது. அறியாமையின் பயனாகத்தான் உடல்கள் விளங்குகின்றன; இத்தகைய உடல்களால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட காரணத்தால்தான் பல உயிர்களெனத் தென்படுகிறது. ஆனால், உண்மையில் பிரமத்தினின்றும் வேறுபடாத நிலையில் விளங்குவது ஆன்மா ஒன்றே என்பதை நாம்றியலாம்.

2. சாட்சி - ஆன்மாவின் இயல்பு

(The Nature of Witness-self)

பிரமத்தினின்றும் வேறுபடாது விளங்குவதாகக் கூறப்படும் சாட்சி-அறிவாற்றல்தான் என்ன?

இந்தச் சாட்சி—ஆன்மா இறைவனின் ஒருவகையான வடிவம் என்றும், இந்த வடிவின் காரணமாக உயிர் இயங்கவோ இயங்கா

¹ வி. பி. ச. (VPS) பக்கங்கள் 189, 190.

² சுவேதரஸ்வர IV, 6.

³ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 189.

திருக்கவோ முடியுமென்றும், ஆனால், அதே வேளையில் இந்த ஆன்மா இயக்கமற்றது என்றும் எதிலும் சம்பந்தப்படாமல் வீற்றிருக்கும் தன்மை வாய்ந்தது என்றும் காமுதியின் (Kaumudi) ஆசிரியர் கூறுவர். இது இறைவனின் ஒருவகை வடிவாக விளங்கினாலும், இந்தச் சாட்சி-ஆன்மா காரண நிலைகளுக்கு நிலைக்களனாக விளங்குவதில்லை. இதனால்தான் இது உடனடியாக விளங்கவல்லது என்பதைப் பொருத்தமாகக் கொள்ளலாம். அறியாமை போன்றவைகளை இது வெளிப்படுத்துவதாக இருந்தாலும் இது உயிரின் நுண்மையாக விளங்குகிறது என்னலாம். தூக்க நிலையில் சாட்சி-ஆன்மாவைப் 'பிரஜை' (prājñā) எனக் கூறுவர்.¹

இங்கு, தத்துவ சுத்தியில் (Tattvas'uddhi) கூறப்பட்டிருப்பதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும். சிப்பியின் மின்னும் குணம் வெள்ளியைச் சார்ந்திருப்பதுபோல் தோன்றுவதுபோல, பிரமத்தின் இயல்பாக விளங்கும் சாட்சிநிலை உயிரின் இயல்புபோல் தெரிகிறது.²

அறியாமையால் கட்டுப்பட்ட உயிர்தான் நேரடியாகப் பார்க்க முடியும் என்ற காரணத்தால் அதுதான் சாட்சியாக விளங்கும் எனச் சில அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர். பற்றற்றதும், எதிலும் பந்தப்படாததும், தன்னொளிர்வாக விளங்கப்படுவதுமான உயிரால் தான் நேரடியாகச் சாட்சி இயல்பைப் பெற முடியும் என்னலாம். தம் உயிர் அகப் புலனுடன் ஒன்றும்போதுதான் அது காரணபூதன் என்ற நிலையை அடைகிறது. ஆனால், தன்னில் தரனாக நிற்கும் போது, அது எந்த வகையிலும் சம்பந்தமற்றே விளங்குகிறது.³

அறியாமையால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிரைவிட, அகப்புலனால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிரைத்தான் சாட்சியெனக் கொள்ளவேண்டுமென்று வேறு சிலர் கூறுவர். ஆனால், அகப்புலனால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிர் அறிபவனாக விளங்குவதால் அதைச் சாட்சியாகக் கொள்ள வழியில்லை. இப்படியுங் கூறுவர்: அகப்புலனைத் தன்னகத்தே கொண்ட உயிர் அறிபவனாக அமைகிறது; அகப்புலனைத் தழுவிக்கொண்டு, அதனால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிரைச் சாட்சி எனக் கூறலாம்.⁴

இந்தச் சாட்சி ஆன்மாவைக் 'கூடஸ்தனாக' (Kūṭastha) அதாவது, பகுக்க முடியாத, மாறுபாடற்ற நிலையாக விளங்கும் மாசற்ற அறிவாற்றலாக, கூடஸ்த தீபத்தில் (Kūṭasthā-dīpa)

¹ சி. வே. ச. (SLS) Vol. II, பக்கங்கள் 44, 45.

² சி. வே. ச. (SLS) பக்கம் 45.

³ சி. வே. ச. (SLS) பக்கம் 45.

⁴ சி. வே. ச. (SLS) பக்கம் 46. இந்த அதிகாரத்தின் கடைசிப் பகுதியிலுள்ள அடிக்க குறிப்பையும் பார்க்க.

பாரதிதீர்த்தர் கொள்வர். இந்த அறிவாற்றல் பருமையானதும் நுண்மையானதுமான உடல்களின் அடிப்படையாக விளங்கி, தான் மாறுபடாத வழி இவ்வுடல்களை நேரடியாக இயக்கும் தன்மை வாய்ந்த காரணத்தால் இதைச் சாட்சி எனக் கூறலாம்.¹ மனத்திற்கும் அதன் மாறுதல்களுக்கும் சாட்சியாக இந்தக் கூடஸ்தன் விளங்குவதாக முற்காலத்திய சான்றோர்கள் அறுதியிடுவர். பகுப்பற்ற ஒன்றைச் சத், சித், ஆனந்தம் என வேதநூல்கள் புகழும். தூக்கம், மயக்கம், சமாதி போன்ற நிலைகளைத் தவிர்த்த மற்றைய நிலைகளில், நம் உளத் திரிபுகளின் இயக்கம் காரணமாகத்தான் பொருள்களைப்பற்றி அறிகிறோம். அகப்புலனின் உளத் திரிபுகள் காரணமாக முற்கூறிய இரு உடல்கள் வெவ்வேறு வேளைகளில் வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன எனக் கூறுவர். ஆனால், இவ்வுளத் திரிபுகள் இல்லாத மற்றைய வேளைகளில் அறிவாற்றலின் இன்மையை நம்மால் உணர முடியாது. நமது மனத்தின் மாறுபடும் நிலைகளையும், மறைந்துகொண்டிருக்கும் கணங்களையும் அமைதியாக்கப் பார்த்துக்கொண்டிருப்பதைத்தான் பருக்கமுடியாத சாட்சி எனக் கூறுகிறோம். மேலும், இது அடிப்படையான அறிவாற்றலாக விளங்கி, உளத் திரிபுகளின் உளதாம் தன்மையையும் இலதாம் தன்மையையும் வெளிப்படுத்துகிறது. இந்த உண்மையைத்தான் வேதங்களும் புராணங்களும் வலியுறுத்துகின்றன.² பொய்யான இவ்வுலகத்திற்கே இருப்பிடமாக அமைவதால் இதை உண்மையான ஒன்றெனக் கூறுவர். இயக்கமற்ற பொருள்களையும் வெளிப்படச் செய்யும் காரணத்தால் இது அறிவாற்றலின் இயல்பைப் பெற்று விளங்குகிறது அளவற்ற அன்பின் பொருளாக இது விளங்குவதால் ஆனந்த மயமாக விளங்குகிறது. எல்லா நற்பொருளுக்கும் காரணபூதமாகவும், அடிப்படையாகவும் விளங்குவதால் இதைக் கலப்பற்ற ஆனந்தமெனக் கூறலாம். வேத நூல்களும் சைவ புராணங்களும் இவ்வாறு கூறி, மாறுபடும் உலகத்தினின்றும் வரையறைக்குட்பட்ட உயிரினின்றும் பரம்பொருளல்லாத இறைவனின்றும் கூடஸ்தனை வேறுபடுத்தும்.³ ஆனால், வேதாந்திகள் கூறுவது இதுதான்: நமது ஆன்மா முற்றிலும் உண்மையானது; தானாகவே விளங்கக்கூடியது; எந்த அனுபவ உண்மையாலும் மறுக்கப்படாதது.⁴ எனவே, கூடஸ்தன் எனப்படுவது பற்றற்றது; பகுப்பற்றது; பருக்க முடியாதது; அதிலிருந்து எதுவும் பிறக்காது; அதுவும் எதிலிருந்தும் பிறந்ததில்லை. உண்மையில் கூறினால் அதற்குப் பிறப்புமில்லை. இறப்பும்மில்லை; எனவே, பந்தமுமில்லை

¹ சி. லே. ச. (SLS) Vol. II, பக்கம் 43.

² ப. தா. (PD) VIII, 56.

³ ப. தா. (PD) VIII, 47-49. உயிரினுடையதும், இறைவனுடையதுமான இயல்புகளுக்கு ஏழாமதிகாரத்தைப் பார்க்க.

⁴ ப. தா. (PD) VIII, 66.

விடுதலையுமில்லை. இந்தப் பேருண்மையைத்தான் நாமெல்லோருமறியவேண்டும். ஆனால், ஆன்மாவின் இந்த இயல்பு வாக்குக்கும் மனத்துக்கும் அப்பாற்பட்டது. இந்தக் காரணத்தால்தான் வேத நூல்கள், உலகத்தின் நிலையினின்றே, உயிரின் நிலையினின்றே, இறைவனின் நிலையில் நின்றே இந்த உண்மையை நன்கு வெளிப்படுத்துகின்றன. எம் முறையில் இலகுவாக வெளிப்படுத்த முடியுமோ அம்முறையைத்தான் வேத நூல்கள் கைக்கொள்ளுகின்றன என்பதையும் அறிவுடையவர்கள் வேத நூல்கள் மூலமாக உண்மையை அறிகின்றனர்; அறியாதவர்கள் உண்மையை அறியாது இருளிலே உழலுகின்றனர்.¹

இந்தச் சாட்சி-அறிவாற்றலை நாடக மேடையில் அமைந்திருக்கும் ஒரு விளக்குக்கு ஒப்பாக நாடக தீபம் (Nāṭaka-dīpa) கூறும். நாடகத்தின் மேற்பார்வையாளருக்கும், நடிகர்களுக்கும், பார்க்க வந்திருக்கும் மக்களுக்கும் எவ்வகை வேறுபாடுமின்றி இந்த விளக்கு ஒளியைத் தருகிறது; ஏன்? நாடக அரங்கில் மக்களையெல்லாதபோதுங்கூட இந்த விளக்கு ஒளியைத் தருகிறது. இதே போன்றுதான் நம் சாட்சி-அறிவாற்றலும். இந்த அறிவாற்றலால் தன்முனைப்பு, அறிவு, பொருள்கள் ஆகிய எல்லாம் வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன; இவைகளில்லாதபோதுங்கூட, அது ஒளிர்ந்து கொண்டோனிருக்கின்றது. நாம் கொள்ளும் சாதாரண அறிவும் சாட்சி-அறிவாற்றலின் உதவியினால்தான் பொருள்களை வெளிப்படுத்துகிறது; எனவே, அந்த அறிவில் நாம் திருப்தியடையலாம் என்பது முடியாத காரியமாகும். தனக்குத்தானே ஒளிர்ந்து பகுக்க முடியாத அறிவாற்றலாக விளங்கும் காரணத்தால்தான் எல்லாப் பொருள்களுக்கும் ஒளி கொடுக்கும் தகுதி வாய்ந்ததாய் விளங்குகிறது. நாடக விளக்கு ஒப்புமையை இங்குக் கொள்ளும்போது, தன்முனைப்பை நாடக அரங்கு மேற்பார்வையாளராகவும், வெளிப்பொருள்களை நாடகம் பார்க்கவந்த மக்களாகவும், அறிவாற்றலை நடன அணங்காகவும் கொள்ளலாம். பல்வேறு வகைப் புலன்களை நடிகையின் துணைக் கருவிகளாகக் கருதலாம். இவைகளுக்குள் பல வேறுபாடுகள் இருந்தபோதிலும் சாட்சி-அறிவாற்றலைப் பொறுத்து எவ்வகை வேறுபாடுங் கிடையாது; அது எல்லாப் பொருள்களையும் ஒருங்கே ஒளிர வைக்கிறது. நாடக அரங்கிலுள்ள விளக்கு, நடிகர்களின் நடப்பாலும் இரசிகர்களின் மாறுதல்களாலும் எவ்வகையிலும் பாதிக்கப்படாமல் சலனமற்ற நிலையில் ஒளியைப் பரப்பிக் கொண்டிருக்கிறது; இதேபோன்றுதான் அகவுலகமும் புற உலகமும் பல்வேறு வகையில் வேறுபட்டபோதிலும், சாட்சி-அறிவாற்றல் எல்லாவற்றையும் ஒருங்கே வெளிப்படுத்திக்கொண்டிருக்கிறது.²

¹ ப. தா. (PD) VIII, 71-74.

² ப. தா. (PD), X, 11-15.

அகமென்றும் புறமென்றும் கூறுவதெல்லாம் நம் உடலைப் பொறுத்துதான் அமைகிறது. இந்த வேறுபாடு சாட்சி அறிவாற்றலைக் கருத்தில் கொள்ளும்போது எழு வ தி ல் லை. உடலுக்குப் புறமான பொருள்களைத்தான் 'புறப்பொருள்' எனக் கூறுகிறோம்; உடலுள் அமைந்த பொருள்களை 'அகநிலைப் பொருள்கள்' என்று கூறுகிறோம். நமது சாதாரண அறிவுக்கு ஏற்படும் நிலையற்ற தன்மை, ஊசலாடும் இயல்பு ஆகியவைகளைச் சாட்சி-அறிவாற்றலின்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். சாட்சி-அறிவாற்றலுக்கு இத்தகைய இயல்புகளில்லையென்றே கூறவேண்டும். அதற்குப் போக்கும் கிடையாது; வரவும் கிடையாது. ஆனால், இந்தச் சாட்சி அறிவாற்றலின் தொடர்பு காரணமாக இயங்குவது போல் காட்சியளிக்கிறது. உண்மையில் அறிவால் கற்பிக்கப்படும் அகநிலை, புறநிலை போன்ற வேறுபாடுகள் அதற்குக் கிடையா. ஏன்? 'ஆன்மா எங்கும் நிறைந்தது; எல்லாமாய் விளங்குவது' எனும்போதுகூட 'இடம்' எனும் பதார்த்தத்தை அதன்மீது திணிக்கிறோம். கூறப்போனால் இந்த ஆன்மா, தனக்குத் தானாக நிற்கிறது; அது, எவ்வகை விளக்கத்துக்கும் அப்பாற்பட்டது எனக் கூறலாம். இப்பேற்பட்ட ஒன்றை அறிவதுதான் எப்படி? என்று வினவுமபோது, இது அறிவதற்குரிய பொருளன்று என்றே அத்துவித வாதிகள் மறுமொழி பகருவர். தானாகவே ஒளிரும் தன்மைபெற்ற ஒன்றாக இது விளங்குவதால், எவ்வகை அறிவைத் தரும் கருவிகளின் உதவியில்லாமலே ஒளிருகிறது.¹ கடலில் விளங்கும் ஒளியாகவோ, நிலத்தில் காணும் ஒளியாகவோ இதைக் கொள்ள முடியாது. வானத்தில் மிளிரும் கோளங்கள் எல்லாம் இதனுடைய ஆற்றலால்தான் ஒளிருகின்றன எனக் கூறலாம்.

பிரமம், கூடஸ்தன், இறைவன், உயிர் ஆகிய கருத்துகள் சித்திரதீபத்தில் (Citradīpā) நல்ல விளக்கங்களுடன் தெளிவாகக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. வரம்பற்ற ஒன்றையே பிரமம் என்னலாம். சான்றாக, வானவெளியைக் கூறலாம். கூடஸ்தன் எனப் பெறுவதும் வரம்பற்றதானாலும், வரம்புடையதுபோல் காட்சி யளிக்கிறது. சான்றாக, பாண்டத்தால் வரையறை செய்யப்படும் வானவெளியைக் கூறலாம். இறைவனும் உயிரும் பிரதிபிம்பங் களாகவே விளங்குகின்றன. தண்ணீருள்ள பாண்டத்தில் பரந்த வானவெளி மேகங்களுடனும் விண்மீன்களுடனும் காணப்படுகிறது. பாண்டத்தின் நீரில் காணப்படும் பரந்த வானவெளி உண்மையான வான வெளியை பிரதிபிம்பிப்பதுபோல் உடலில் கட்டுப்படுத்தப் பட்ட உயிரும் அறிவாற்றல் நிலையில் பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமாக

¹ ப. தா. (PD), X, 16-25.

விளங்குகிறது என்று கூறலாம். தண்ணீர்த் துளிகளாலான மேகத்தில் வானவெளியின் மிகப்பெரிய பிரதிபிம்பம் தோன்றுகிறது. மண்பாண்ட நீரில் இந்தப் பிரதிபிம்பம் சிறிதாகத் தோன்றுகிறது ; ஆனால், மேகத்தில் மிகப் பெரிதாக விளங்குகிறது. மேகத்தில் தெரியும் மிகப் பெரிய பிரதிபிம்பத்தையே இறைவன் என்கிறோம். ஆனால், இறைவனும் உயிரும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமாகவே விளங்குகின்றன. இங்குப் பிரமத்தினின்றும் வேறுபடாத கூடஸ்தனைப் பருமை நுண்மை உடல்களையுடையதாக வரையறை செய்யலாம். இத்தகைய உடல்களுக்கெல்லாம் அடிப்படையாக விளங்குவதுடன் இது பட்டடை (anvil) போல் பகுப்பற்றதாய் விளங்குவதால்தான் இதைக் கூடஸ்தன் எனக் கூறுகிறோம்.¹

சாதாரணமாக 'நான்', 'நீ', 'அவன்', 'அது' போன்றவைகளை வெவ்வேறு மனிதர்கள் வெவ்வேறு பொருள்களைக் குறிக்கக் கூறுவர். 'நான்' எனப்படுவது எனக்குப் பொருந்துவதுபோல, மற்றொருவனுக்குப் பொருந்தாது. 'நான்' எனப்படுவது தன்மைக்கும், 'நீ' எனப்படுவது முன்னிலைக்கும், 'அவன்', 'அது' எனப்படுவன படர்க்கைக்கும் பொருந்துவனவாகும். இங்கெல்லாம் பொதுவாகவும் நிலையானதாகவும் விளங்குவது ஆன்ம நிலையேயாகும். காணும் ஒன்றன்மேல் வெள்ளியின் தன்மையை ஏற்றிக் கூறுகிறோம் ; அதேபோல், பருக்கமுடியாத ஆன்மாவின்மீது 'நான்' எனும் நிலையைத் திணிக்கிறோம். 'தேவதத்தன் தானாகவே போகிறான்', 'நியாகவே பார்க்கிறாய்'. 'நான்கூட உடல்நலமற்றவன்தான்' (Devadatta himself goes; You yourself see; I myself am not well) போன்ற கூற்றுகளில் ஆன்மாவின் இயல்பு (Svatva) நிலையாக யிருந்தாலும் தன்முனைப்பை (I-ness-ahanta) அவ்வாறு கூறமுடியாது. இங்கு ஆன்மாவின் இயல்பைக் கூடஸ்தன் (Kūtastha) என்றும், அதன்மீது சுமத்தப்படும் 'நான்' எனும் தன்முனைப்பைச் சிதாபாசம் (cidābhāsa) எனவும் கூறப்படுகின்றன.²

அறிபவனிடமிருந்து (Prāmatr) பார்ப்பவனாக (draṣṭr) விளங்கும் சாட்சியைச் சித்தகர் வேறுபடுத்திக் காட்டுவதைத் தத்துவப் பிரதீபிகையின் (Tattva Pradīpikā) மூலமாக நாமறியலாம்.³ தூக்கநிலையில் நேர்மையறிவைத் தரும் கருவிகள் விளங்காதபோதிலும், சாட்சி - ஆன்மா அறியாமையை வெளிப்படுத்துகிறது. இதனால் அறிபவனைப்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது சாட்சியை அது என

¹ ப. தா. (PD) VI, 18-22.

² ப. தா. (PD) VI, 38, 39.

³ தத்துவப் பிரதீபிகை (Tattvapradīpikā) பக்கம் 373.

அடக்கிக் கூருததன் பொருத்தத்தை உணரலாம். நேர்மையறிவைத் தரும் கருவிகளால் அறிபவனை நாமறியலாம். ஆனால், சாட்சியை இவ்வாறு கூறமுடியாது. இப்படியும் கூறுவர்; நனவு போன்ற நிலைகளில் நேர்மையறிவைத் தரும் கருவிகள் இயங்குகின்றன என்ற காரணத்தால், சாட்சியால் அறிவை நிறுவுகிறோம் என்று கூற வேண்டும்தில்லையே என்னலாம். ஆனால், இது உண்மையன்று; சாட்சி யெனப்படும் ஆன்மநிலையுடன் கலந்து விளங்குகிற காரணத்தால், சாட்சிபூதனின் காட்சிநிலை உலக வழக்குக்குத் துணையாகவே அமைகிறது என்பதை நம்மால் ஒப்புக்கொள்ள முடியும். மேலும், இந்தச் சாட்சிக்கு எவ்வகைச் சான்றும் கிடையா தென்றும் கூறமுடியாது. அனுமானச் சான்றிலுண்டு என்பதை நாமறியலாம். 'சைத்ராவின் ஆசை அல்லது விருப்பம் முதலியவைகளைச் சாட்சியின் காட்சியால் அறியலாம். இந்தச் சாட்சியின் காட்சி, பாண்டம் முதலியவைகளைக் காணும் காட்சி போல் விளங்குவதால், இது உலகியல் அறிவில் அறியப் படுவதினின்றும் மாறுபடுகிறது.' விருப்பம் போன்றவைகள் நுண்மையாக விளங்குவதால் அவைகளைப் புலன்களால் அறிய முடியாது. மேலும், நம் மனம் விருப்பங்களால் ஆக்கப்பட்டிருப்பதால் நம் மனத்தாலும் அவைகளை அறியமுடியாது. மனக் கண்ணால் விருப்பம் முதலியவைகளை அறியமுடியுமென்றால், மனம் ஒரே வேளையில் காரணபூதனாகவும், அறிபொருள் தன்மையுடையதாகவும் அமைய முடியாது. இவ்விரண்டும் முரண்பாடுடையவை; இவைகள் ஒரே பொருளில் விளங்குவது முடியாத காரியமாகும். எனவேதான், சாட்சி அறிவாற்றலின் காரணமாக இத்தகைய காட்சியை நம்மால் அடைய முடியுமென்றாகிறது; வேறு எவ்வழியாலும் இதை அறிய முடியாது. இந்தச் சாட்சியை அறியாமையாலானது என்றும் கூற முடியாது; அல்லது, அறியாமையைத் தற்செயலாகக் கொள்ளும் ஒன்றாகவும் கொள்ளமுடியாது. கூறப்போனால், இந்தச் சாட்சி அறியாமையைத் தன் கருவியாகக் கொண்டு விளங்குகிறது என்னலாம்.¹

¹ ஒன்றன் விளைவு முழுவதும் நின்று நிலவி அதிலே ஒருவகைத் தனித்த வேறு பட்ட நிலையைத் தருவதைத்தான் பண்பு (viśeṣaṇa) எனக் கூறுகிறோம். குவளை மலரின் நில நிமித்தை இங்குச் சான்றாகக் கூறலாம், ஆனால், விளைவு முற்றிலும் நின்று நிலவாதபோதிலும் தனித்த வேறுபாட்டை ஏற்படுத்த முடியும். இந்த நிலையைத் தழுவுலாகக் (upādhi) கூறலாம்; அல்லது தற்செயலைச் சார்ந்த பண்புபனக் (upalakṣaṇa) கூறலாம். இங்கு விளைவுடன் முடிவடைவதைத் தழுவுல் எனக் கூறலாம். ஆனால், தற்செயலைச் சார்ந்த பண்பு, சிறிது நேரம் விளங்கினாலும் வேறு பாட்டை வெளிக்காட்ட வல்லதாக விளங்குகிறது.

Kāryā-nvayitvena tu bhedaḥ yat, tad viśeṣaṇam nailyam ivo 'tpalasya; ananvayitvena tu bhedaḥ yat upādhi-to-palakṣaṇatā prasiddhā. tayor api yavati-kāryam avasthāyī bheda-hetor upādhiṭā, kādācitkatayā bhedaḥ hetor upalakṣaṇam.

சாட்சி ஆன்மாவைப் பற்றிய அத்துவித வாதிகள் கொள்ளும் ஒரு சில கருத்துகளை இதுவரையிலும் கண்டோம். இந்தச் சாட்சி-ஆன்மாவை இறைவனுடன் ஒன்றாகக் கொள்வர் ஒரு சில சான்றோர்கள். ஆனால், இந்தச் சாட்சியை உயிரின் உண்மையான இயல்பெனக் கொள்வர் பாரதிதீர்த்தர். இங்குக் கூறப்பட்ட இரு கருத்துகளுக்கும் எவ்வகை முரண்பாடும் கிடையாது என்றே கூற வேண்டும். பிரமத்தினின்றும் வேறுபடாத இறைவன் உயிரினின்றும் வேறு படாதவன் என்ற அத்துவிதத்தின் முடிவாக விளங்கும் இந்தக் கருத்தில் எத்தகைய முரண்பாடும் தென்பட வழியில்லையே.

7. இறைவனும் உயிரும்

(Īśvara and jiva)

பிரமத்தின் துணையாக விளங்கும் பண்பையே காரணமெனக் (causality) கூறுகிறோம். இந்தப் பண்பு இறைவனின் இன்றியமையாத தன்மையாக விளங்குகிறது. இறைவன் யார்? மாயையால் கட்டுப்பட்ட பிரமத்துக்கே இறைவன் என்கிறோம்.¹ பிரமத்தின் துணைப் பண்பாக விளங்கும் காரணத்தின் காரியமாகத் தான் இந்த உலகம் பிறக்கிறது ; காக்கப்படுகிறது ; அழிக்கவும் படுகிறது. வேதாந்த சூத்திரத்தின் இரண்டாவது வசனம் இதையேதான் கூறுகிறது. இதனால்தான் இறைவனின் இன்றியமையாப் பண்பு வரையறுக்கப்படுகிறது என்னலாம். இந்த இறைவன் மாயையால் சம்பந்தப்பட்டவனாவான்.²

1. உலகப் படைப்பின் காரணம்

(The Cause of the World)

இந்த உலகத்துக்குக் காரணம் இறைவனே என்ற கூற்றை எல்லா அத்துவித வாதிகளும் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. சிலர் பரிபூரணமாக விளங்கும் தூய பிரமமே இந்த உலகத்துக்குக் காரணம் எனக் கூறுவர் ; வேறு சிலர், உயிர்தான் இந்தப் பிரபஞ்சத்துக்குக் காரணமெனக் கொள்வர். சம்க்ஷேப சாரீரத்தில் (Samkṣepasāiraka) நம்பிக்கை கொள்பவர்கள், பிரமமேதான் இப் பருமையுலகிற்கு முக்கிய காரணமெனக் கொள்வர்.³ காட்சியையே படைப்பு எனக் கூறும் கொள்கையினர் (dr̥ṣṭi-sṛṣṭi-vāda) இந்த உலகத்தை உயிரின் கண்ணுள்ள அறிவாற்றலின் கற்பனை எனக் கருதுவர். இவர்கள் கூற்றுப்படி இறைத்தன்மையும் அதுபோன்றவைகளும் கனவு

¹ மாயையைப் பற்றி வீரமரகப் படிக்க எட்டாமதிகாரத்தைப் பார்க்க.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 194, 195.

³ சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 13.

உணர்வுபோலக் கற்பனைக்கெனக் கொள்ளவேண்டும்.¹ பாரதி தீர்த்தர் இவ்விரு கொள்கையையுமே ஆதரிப்பதாகக் கூறமுடியாது. இறைவனே அல்லது மாயையால் சம்பந்தப்பட்ட பிரமமே, இந்த உலகின் சடக்காரணம் அல்லது பருமைக் காரணம் எனக் கூறுவர், பாரதிதீர்த்தர்.² இவர் கொள்ளும் விவரணக்கருத்தை, விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் (Vivaraṇa-Prameya-Saṅgraha) விளக்கமாகக் காணலாம். உயிரின் காரணமாக இந்த உலகம் வந்திருக்கமுடியாது. காரணம் இதுதான் : உயிரின்கண்ணுள்ள செயல் திறனும், அதன் அனுபவ உரிமையும், மேலும் அதனிடம் அமைந்திருக்கும் நாம ரூபங்களும் காரண விளைவுகளாகவேதான் விளங்குகின்றன.³ இறைவனையே இந்த உலகத்தின் காரணமெனக் கொள்ளும் பாரதிதீர்த்தர், பஞ்சதசியில் (Pañcadaśi) கூறும் போது உயிருக்கே உரித்தான துணைக்காரணத்தையும் கூற முற்படுகிறார். மாயைக்கும் அஞ்ஞானத்திற்கும் வேறுபாடு கற்பிக்கும் சில அத்துவித வாதிகள், வான முதலாகப் படைக்கப்பட்ட இந்தப் பிரபஞ்சம், இறைவன்கண்ணுள்ள மாயையின் காரணமாகப் பிறந்தது என்றும், மனிதனின் அகக் கருவி முதலியன உயிரின் அறியாமையிலிருந்து விளங்கும் நுண்மையான பொருள்களால் ஆக்கப்பட்டவையென்றும் கூறுவர். ஆனால், பாரதிதீர்த்தர் கூறுவது இதுதான் : இறைவனும் உயிரும் கூட்டாகத்தான் இந்த உலகத்தைப் படைத்தனர். ஆனால், ஒரு வேறுபாடு : இறைவன் அடிப்படைக் காரணமாக விளங்குகிறான் ; உயிர் துணைக் காரணமாக விளங்குகிறது. இறைவன் உலகத்துக்கு அடிப்படையாக அமைகிறான் ; உயிர் மனத்தின் அனுபவத்திற்கு இருப்பிடமாக அமைகிறது. உயிரின் படைப்பு, பருமையைச் சார்ந்ததன்று ; அது மன நிலையைச் சார்ந்தது. இறைவனின் விளைவாகப் பிறக்கும் இந்த உலகம் உயிரின் அனுபவத்துக்கு ஆதாரமாக விளங்குகிறது.⁴

2. படைப்பும், மாறுபாடும், பொய்த்தோற்றமும் (Creation, Transformation and Illusory Appearance)

இறைவனேதான் இந்த உலகத்துக்குக் காரணமெனக் கூறும் போது அக் காரணத்தின் உண்மை நிலையைப்பற்றி அறிய விரும்புகிறோம். அது ஒரு பொருளைத் தோற்றுவிக்கும் காரணமா (efficient cause)? அல்லது, அதன் பருமைக்காரணமா (material cause)? அல்லது, இவைகள் இரண்டுமே கலந்த ஒன்று? முதல்

¹ சி. வே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 16.

² சி. வே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கங்கள் 13, 14.

³ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 201.

⁴ ப. தா. (PD), 18. Īśa-karyam jiva-bhogyam

இரண்டுவகைக் காரணங்களையும் கொள்ளமுடியாது. தோற்றத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட காரணத்தையோ, பருப்பொருளை அடிப்படையாகக்கொண்ட காரணத்தையோ இறைவன் தனதாகக் கொண்டிருந்தால், அவனுடைய வரம்பற்ற நிலைக்கு (infinitude) இழுக்கு ஏற்பட்டுவிடும். எனவே, ஒரே வேளையில் இவ்விருவகைக் காரணங்களையும் உடையவனாகவேதான் அவனைக் கொள்வேண்டும் (abhinna-nimitto-pādāna Kāraṇa). மேலும், இவ்விரு காரணங்கள் ஒரே வேளையில் இணைந்து நிற்பதும் அறிவுக்குப் பொருந்துவதேயாகும். எனவே, இந்த உலகத்தைப் பொறுத்தமட்டில், இவ்விரு காரணங்களும் ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று வேறுபட்டது எனவும் கொள்ளல்வேண்டா. அறிவின் பயனாகத்தான் இவ்வுலகமே படைக்கப்பட்டது. அதாவது, நமது மனத்திலுள்ள பல வகையான மாறுதல்களுக்கு, இன்பம், துன்பம், பாசம், வெறுப்பு போன்றவைகளேதாம் காரணம் எனக் கொள்ளும்போது அறிவின் பயனாகத்தான் இவ்வுலகம் படைக்கப்பட்டது என்பது தெளிவாகிறது. இத்தகைய இருமைக் காரணங்கள் மாயையுடன் கலந்த பிரமத்துக்குரியது என்பதைப் படைப்பைப்பற்றிக் கூறும் வேதநூல்களின் வசனங்களினின்றும் உறுதி கொள்ளலாம். 'அது விரும்பியது' ('That desired') என்பது, பயனை அடிப்படையாகக் கொண்ட காரணத்தையும், 'நான் பலவாகப் பெருகட்டும்' ('May I become many') என்பது பருமைக் காரணத்தையும் நமக்கு உணர்த்த வல்லன.¹

பிரமம் பொய்ம்மையாக வெளிப்பட்டு நிற்கிறது எனும் கோட்பாட்டின் (Doctrine of illusory manifestation) காரணமாகத்தான் முற்கூறிய இருவகைக் காரணங்களும் பிரமத்தின் துணைப்பண்புகள் எனக் கூறவியலும். பிரமத்தின் பருமைக் காரணத்தைக் கூறுங்கால், அது அடிப்படை மூல அணுக்களால் எழும் உலகத்தொடக்கத்தையோ அடிப்படை இயற்கை நியதியால் எழும் உலக மாறுதல்களையோ குறிப்பிடவில்லை என்பதை உணரவேண்டும். இறைவனால்தான் படைப்பு ஏற்பட்டது எனக் கொள்பவர்களான விசேஷிகர்கள் ஆதி அணுக்களின் அல்லது மூல அணுக்களின் இணைப்பால்தான் இவ்வுலகப்படைப்பு ஏற்பட்டது என்பர். இழையிலிருந்துதான் துணி வந்திருக்கவேண்டும். அதேபோல் ஒன்றிலிருந்துதான் வேறென்று வந்திருக்கவேண்டும் என்பது இவர்தம் கூற்று. ஆனால், சாங்கியர்களும், அவர்களோடு சார்ந்து இவ்வுலக மாறுபாடுகளைக் கூறுபவர்களும், அடிப்படை இயற்கை நியதியால் தான் இவ்வுலகம் மாறுதலடைகின்றது எனக் கொள்வர். பால் மாறுதலடைந்து தயிராவதுபோல, இவ்வுலகமும் இயற்கை நியதி

¹ சாந்தோ., VI, ii, 3; VPS, பக்கங்கள் 186, 197.

யால் மாறுதலடைகின்றது என்பது இவர்தம் கூற்றும். ஒரு பொருள் தன் தற்போதைய நிலையினின்றும் வேறுபட்ட பிறிதொரு நிலையை அடையும்போது, அதை மாறுபாடு (transformation) என்கிறோம். ஆனால், அதே பொருள் பிறிதொரு நிலையிலிருந்தபோதும், தன் முந்திய நிலையைத் தவிர்க்காமலிருப்பதைத்தான் பொய்ம்மை வெளிப்பாடு என்கிறோம்.¹ “மாறுபாடு என்பது ஒரு பொருள் மாறுபடும்போதும் அதன் உண்மைநிலைக்கு இழுக்கு ஏற்பட்டுவிடக்கூடாது. மாறுபட்ட நிலையில் அதன் உண்மைநிலைக்கு மாற்றம் ஏற்படுமானால் அதைப் ‘பொய்ம்மை வெளிப்பாடு’ என்கிறோம். இதை இப்படியும் கூறலாம் : காரணமான முதல்நிலையும், பின்னர் ஏற்படும் மாறுபட்ட நிலையும் தம்முள் வேறுபடலாம். ஒரு விளைவு அதன் முந்திய நிலையினின்றும் வேறுபடாதிருக்கும்போது, அதன் முந்திய நிலையைக் கருத்திற் கொள்ளாது அதை அறுதியிடுவது சிரமமான காரியம். இந்த விளைவுக்குத்தான் பொய்ம்மை வெளிப்பாடு என்கிறோம். கூறப்போனால், மாறுபாட்டுக்கும் பொய்ம்மை வெளிப்பாட்டுக்குமுள்ள சிறப்பான பாகுபாடே இதுதான் என்பது பெறப்படும்.”² பிரமத்தைத் தொடக்கக் காரணமெனவோ, மாறுபாடுகளைத் தரும் காரணம் எனவோ கொள்ளல் கூடாது. எங்கும் பரந்து, பகுதிகளற்ற நிலையிலுள்ள பிரமம் எதையும் தொடங்கக் காரணமாகாது. மேலும், அது தன்னையே மாறுபாட்டுக்குள்ளாக்கி யிருக்கவும் முடியாது.³ பிரமம் தனது முந்திய வடிவத்தைத் தவிர்த்துப் புதிய வடிவைக் கொண்டது எனக் கூறும்போது படைப்பின் பின்னர்தான் அது தன் நிலையினின்றும் அழிந்துவிட்டதாகக் கொள்ளவேண்டியிருக்கிறது. இதனால், அத்தகைய அறிவு நிலையின் வடிவும், அதில் தோன்றும் பேரின்ப நிலையும் மறைந்து படுவதாகத்தான் எண்ணவேண்டி வருகிறது. மேலும், உலக முடிவிற்போது, அறிவும் ஆனந்த வடிவுமிழந்த பிரமம் திரும்பவும் தான் இழந்த நிலையைப் பெறுகிறது என்று கூறும்போது, எந்த நேரத்திலும் பிரமம் தன் நிலையினின்றும் மாறுபடமுடியும் என்று தான் பொருளாகிறது. இதனால் இத்தகைய மாறுபாடுகளிலிருந்து அதற்கு விடுதலையே கிடையாது என்ற நிலை ஏற்படுகிறது. ஆனால், இதை ஒப்புக்கொள்ள முடியாது. மேலும், பிரமம் மாறுபடுகிறது⁴

¹ பார்க்க: ப. தா. (PD) VIII, 6—9.

² சி. லே. ச. (SLS), Vol., பக்கம் 158; Vol. II, பக்கம் 13.

³ பிரிங்லிஸ் - பாட்டிசான்: (Pringle - Pattison) ‘Idea of God’ பக்கங்கள் 302—303.

⁴ இந்தப் பிரபஞ்சப் படைப்பை ஒரு தனிப்பட்ட வகைச் செயலெனவே, கால அளவில் ஒரு காலத்தில் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சியென்றே கூறுவதை இறைவாழ்வின் இயைபாக ஒருபோதும் கூறமுடியாது. எனவே, இத்தகைய படைப்புக் கருத்துடன் மந்திரசால வித்தைகள்போல, அறிவுக் கொவ்வாதவைகளையே சாரும் எனக் கொள்ளல்வேண்டும்.

⁴ பிரகதா IV, iv, 20.

என்பதற்கு எத்தகைய தெளிவும் கிடையாது. 'பிறப்பற்ற நிலை, பெருநிலை, அசைவற்ற நிலை' என்றெல்லாம் வேத நூல்கள் பிரமத்தைப் பலபடக் கூறும்போது அதன் நிலையான தன்மையைத்தான் குறிப்பிடுகின்றன என்பதை நாம் அறிவோம். மாறுபடுதலை அவைகள் எதிர்க்கின்றன என்பது தெளிவு. பிரமம் எப்போதும் பகுப்பற்றது; எனவே நிலையானது.¹

பகுப்பற்ற எதுவும் மாறுபாடுடையது எனக் கூறி இதை மறுப்பாருமுளர். அவர்தம் கூற்று இதுதான்: அடிப்படையாக விளங்கும் மூல அணுவிலுள்ள இணைப்பு நிலை அதன் முழுமையான நிலையிலேயே விளங்குகிறது. முழுமை பல பகுதிகளாகப் பிரிவதற்கு முன்னரே, இந்த நிலை ஏற்பட்டது என்ற காரணத்தால் அவைகளுக்கு இயற்கையாகவே இந்தப் பண்பு அமைந்துவிடுகிறது. பல பகுப்புகள் ஒன்றுகூடி முழுமை ஏற்படுகிறது. இப் பகுப்புகள் எல்லாம் அணுக்களின் சேர்க்கைகளால் ஆனவையாகும். அணுக்களின்றேல், இத்தகைய பகுப்புகள் தோன்றவே வழியில்லை. உதாரணமாக, கழுத்தணி போன்ற நகைகள் உருவாகும்போது, அதற்கு ஆதாரமாக விளங்கும் பொன் மாறுதலடைகிறது. இந்தப் பொன் ஆதார மூல அணுக்களால் ஆக்கம் பெற்றதாகும். எனவே, பொன் நகையாக மாறும்போது, முழுமையாக விளங்கும் இந்த ஆதார அணுக்கள்தாம் மாறுதலடைகின்றன. அன்றேல், பொன் நகையாக மாற இடமில்லை. எனவேதான் பகுப்பற்ற ஒன்றிலும் மாறுபாடு நிகழ வழியுண்டு என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டியதாகிறது.²

இந்த மாறுபாடுதான் என்ன? ஒரு பொருளில் பல பகுதிகள் இணைந்ததால் ஏற்படும் மிகுதியா? (இத்தகைய இணைப்புக்கும் அதன் மூல இணைப்புக்கும் வேறுபாடுண்டு). களிமண் குடமாகும்போது இத்தகைய மாறுபாடுதான் ஏற்படுகிறது. அல்லது, சில பகுதிகள் வேறு சில பகுதிகளுடன் இணைந்ததால் ஏற்படும் மிகுதியா? பாலில் மோரைக் கலக்கும்போது அது தயிராக மாறுவதை இதற்கு உதாரணமாகக் கூறலாம். ஆனால், பகுப்பற்ற பரப் பிரமத்தைப்பற்றிக் கூறும்போது, இவ்விருவகை மாறுபாடுகளும் அதற்குப் பொருந்தாது என்னலாம். வயதில் சிறியவன், வயதில் பெரியவனாக வளருவது போல், அல்லது சிறிய தளிரிலே பெரிய கொம்பாக வளருவதுபோல், பரப்பிரமத்தைக் கருத்திற்கொண்டு, அதுவும் இதேபோன்று இவ்வுலகமாக மாறியது எனக் கொண்டால், அந்த உலகம் திரும்பவும் பிரமமாக மாற வழியில்லையே! மேலும், இந்த மாறுபாட்டின் விளைவாக விடுதலையற்ற நிலையையே அடைகிறது. வயதில் முதிர்ந்தவன் மீண்டும் இளமையை அடையமுடியாது. அதேபோன்று, மரக்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 204.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 204.

கொம்பால் மீண்டும் தளிர் நிலையை அடைய முடியாது. ஓர் அணு வேரோர் அணுவுடன் இணையும்போது, இரட்டை அணுவாக மாறுகிறது; தண்ணீரின் பெருக்கத்தால் ஆரூக ஓடுகிறது; ஒரு பொருள் நன்கு வளர்ச்சி அடையும்போது புதிய குணங்களை அது அடைகிறது (உதாரணமாக, ஒரு பழம் நன்கு கனியும்போது புதிய நிறத்தை அடைகிறது)—இங்கெல்லாம் ஏற்படும் மாறுபாட்டை, ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளுடன் இணைவதால் விளைவது எனக் கொள்ளல் வேண்டா. இப்படிக் கொள்ளுவதால் மாறுபாட்டைப்பற்றி வீணாக மிகைப்படுத்திக் கூறுவதாகத்தான் அமையும். வேரென்றுடன் கலந்து நிற்கும் வானவெளி தன்னில் மாறுபட்டதாகத் தெரியவில்லை; அதேபோல் அங்குமிங்கும் பறந்துகொண்டிருக்கும் தேனீயும் தன்னில் மாறுபட்டதாகத் தெரியவில்லை; அதேபோன்றுதான் சிவப்பு நிறத்தைத் தாங்கி நிற்கும் துணிவும். இங்கெல்லாம் அவ்வப் பொருள்கள் மாறுபட்டதாகக் கூற வழியில்லை. மேலும், பருப்பொருட் காரணங்களால் விளையும் புதிய பொருளையும் இம் மாறுபாடு எனக் கூற வழியில்லை. இத்தகைய நிலை முழுமையான ஒன்றுக்குப் பொருந்துமென்றாலும், தனித்தனிப் பகுதிகளுக்கு இது எவ்வகையில் பொருந்தும் எனக் கூறுவது மிக்க சிரமமானதொன்றும். உதாரணமாக, கழுத்தணியாக விளங்கும் நகையை எடுத்துக்கொள்வோம், நகை முழுமையான பொன்னின் விளைவையாகும். பொன்னின் ஒரு பகுதியின் விளைவன்று என்பது தெளிவு. தங்க நகை பகுதியின் விளைவன்று என்று கூறினாலும், முழுமையின் காரணமாகத்தான் இப் பகுதிகள் அறிவுக்குப் பொருத்தமான வகையில் விளங்கமுடிகிறது. மேலும், பகுதிகளில் எவ்வகை மாற்றமுமில்லாமலே முழுமையினுள் மாறுதல் ஏற்படுத்தவும் முடியும். அடிப்படை மூலமாக விளங்கும் அணுவுக்குப் பிறப்பும் இறப்பும் கிடையாது; ஆனால், அவைகள் இரட்டையணுவுக்குண்டு கூறப்போனால், பிறப்பும் இறப்பும் தவிர, மற்றைப் பண்புகள் முழுமையில் மாறவேண்டுமென்றால், அவைகள் பகுதிகளின்பால் மாறவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. பாண்டங்களை எடுத்துக்கொண்டால், பொது இயல்பாகக் (generality) கூறப்படும் 'பாண்டநிலை' எனும் பண்பு, பாண்டங்கள் எனப்படும்போது காணப் படுவதில்லை. ஆனால், தனிப்பட்ட ஒரு பாண்டத்தில் அது இயல்பாகவே அமைகிறது. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பகுதிகளில் எந்த வகை மாறுதல்களுமில்லாமல் முழுமையில் மாறுதல்கள் ஏற்பட முடியுமென்பதும், மேலும் அது அறிவுக்குப் பொருத்தமான வகையில் அமைய முடியுமென்பதும் பெறப்படுகிறது. பொது இயல்பாக அமையும் பண்புகளும் குணங்களும் மாறுதலடையாதபோதுகூட, அவைகளைத் தாங்கி, ஆதாரப் பொருளாக விளங்கும் முழுமை தன்னில் மாறுதலடைய முடியும் என்பது இதனால் பெறப்படுகிறது. என்? பகுதிகளில் மாறுதல் ஏற்படுகிறது என்று கொண்டாலுங்கூட, அந்த

மாறுதல் முழுமையின் காரணமாகத்தான் ஏற்படுகிறது என்று கொள்ளவேண்டும். ஆனால், இது பிரமத்துக்குப் பொருந்தாத ஒன்றாகும். பகுதிகளால் ஆக்கப்படாதது பிரமம். எனவே, இது பொருந்தாது.¹

பகுப்பற்ற மூல அணுக்கள் இணைந்து மாறுபடுவதுபோல, பகுப்பற்ற பிரமமும் மாறுபட வழியிருக்கிறதே என்று அறிவுக்கு ஒவ்வும் வகையிலும் கூற முற்படலாம். அப்படியென்றால், இதன் பொருள் தான் என்ன? முழுமையில் காணப்படும் இணைப்பு, அடிப்படை மூல அணுக்களிலும் இயல்பாக அமைந்திருக்கிறது எனக் கொள்ளலாமா? அல்லது, அடிப்படை அணுக்களில் காணப்படும் இணைப்பு, முழுமையெனப்படுவதில் காணப்படும் இணைப்பைவிட, கால அளவில் முன்னரேயிருப்பதாகக் கொள்ளலாமா? ஆராயும்போது, முதற் கூற்றை நம்மால் ஏற்றுக்கொள்ளமுடியாது என்றே கூறவேண்டும். முழுமையின் இணைப்பு, அடிப்படை அணுக்களில் அமைந்திருந்தால், அதை எங்ஙனம் காணமுடியும்? அந்த மூல அணுக்களில் அமைந்திருக்கும் நிறம் போன்ற பண்புகளைப்பற்றி நமக்குத் தெரியாதது போலவே, இந்த இணைப்பும் தெரியாதொழியும். இரண்டாவது கூற்றும் மறுப்புக்குரியதாகும். இக்கூற்றின்படி அடிப்படை அணுக்களில் காணப்பெறும் இணைப்பு, முழுமையில் காணப்பெறும் இணைப்பை விடவும் முன்னரே தோன்றியது எனக் கூறப்படுகிறது. ஆனால், இக் கூற்றும் அறிவுக்குப் பொருந்துவதாகத் தெரியவில்லை. அடிப்படை அணுவில் இணைப்புத் திறன் இல்லாதபோதும் அத் திறன் முழுமையில் காணப்பெறுவது அறிவுக்குப் பொருத்தமாகவேதான் விளங்குகிறது. பாண்டங்களின் பொதுப் பண்பின் தொகுப்பு, பாண்ட வகைகளில் காணத்தோதுங்கூட அது விளக்கமுறுவதை நாமறிவோம். எனவே, பகுதிகள் அல்லது பகுப்புகள் எனப்படுவன, முழுமை வழியாகத் தோன்றும் இணைப்பின் காரணமாகத்தான் விளக்கமுறுகின்றன என்று கூறவேண்டும். இந்தக் கருத்தை நாம் முன்னரே பார்த்தோம். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? அடிப்படை அணுக்களின் இணைப்புப் பண்பென்பது இல்லாத ஒன்றேயாகும்; மேலும், பகுப்பற்ற ஒன்று மாறுதலடையுமெனக் கூறுவது முடியாத ஒன்றாகத்தான் தெரிகிறது. எனவே, இத்தகைய படைப்புக் கருத்தும், மாறுபாட்டைப்பற்றிக் கூறும் கருத்தும் பொருளற்றவைகள் என்று தாம் தெரிகின்றன. இந்த நிலையில்தான் பொய்ம்மையின் காரணமாகப் பிரமம் இந்த உலகமாகக் காட்சியளிக்கிறது என்ற கருத்துக்கு ஆதரவளிக்க முற்படுகிறோம்.²

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 204, 205.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 205.

3. இவ்வுலகின் பருமைக் காரணம் இறைவன் (Isvara, the Material Cause of the World)

இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணந்தான் என்ன என்பதைப் பற்றி வாதிப்பவர்களிடையே வேறுபாடுகள் நிலவுகின்றன. சாங்கியர்கள் பிரதானத்தைப் (Pradhāna) பருமைக் காரணமாகக் கொள்வர். இவ்வுலகத்தில் ஏற்படும் மாறுதல்கள், பொதுமையாக விளங்கும் (generality) இன்பம், துன்பம், பொய்ம்மை போன்றவைகளுடன் தென்படுவதால், இவைகளையே இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமாகக் கொள்ளவேண்டுமென்பது இவர்தம் கூற்றும். ஒரு காரியப் பொருளில் தொடர்ந்து காணப்படும் நிலைகளையே காரணமெனக் கூறுவர் சாங்கியர். பாண்டம் போன்றவைகளைக் கொள்ளும் போது, அவைகள் களிமண்ணால் ஆக்கப்பட்டிருக்கின்றன என்பதை அறிவோம். இதனால், பாண்டத்தின் பருமைக் காரணம் களிமண்ணாகிறது. மேலும், இவ்வுலகத்தின் படைப்பிற்கு ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட காரணங்கள் (plurality of causes) இருக்கமுடியாது என்பதும் சாங்கியரின் அடுத்த கூற்றாகும். மண்பாண்டத்துக்குக் களிமண் இருத்தலை உதாரணமாகக் காட்டி, வரம்புக்குட்பட்டதும், பலவாறாக அமையப்பட்டதும், மாறுதல்களுக்குட்பட்டதுமான பொருள்களுக்குப் பருமைக் காரணம் ஒன்றேதானிருக்கவேண்டுமென இவர் வற்புறுத்துவர். முக்குணங்களினின்றும் மாறுபடாத பிரதானம் எனப்படும் மூலப் பிரகிருதியே (prakṛti) இந்த உலகத்தின் பருமைக் காரணமாக விளங்குகிறது எனக் கொள்வர் சாங்கியர்.¹ நையாயிகரும் வைசேடிகரும் அடிப்படை மூல அணுக்களையே பருமைக் காரணமாகக் கூறுவர். அளவில் சிறிதாயிருப்பதிலிருந்துதான் பெரியது வந்திருக்கவேண்டும் என்று கூறுமிவர், காரியமாக எழும் விளைவுப் பொருளைவிடக் காரணமாக அமையும் பொருள் சிறிதாகத்தானிருக்க வேண்டுமெனக் கொள்வர். சிறிய, மெல்லிய இழையிலிருந்து பெரிதான ஆடை விளைவதை எடுத்துக்காட்டாகக் கூறுவர். இதேபோன்று, நுண்ணிய அணுக்களின் சோக்கை காரணமாகத்தான் இந்த உலகமே உருவாயிற்று என்பது அவர்தம் விளக்கமாகும். இப்படியும் கூறுவதுண்டு: பாழ் அல்லது சூனியம் என்பதுதான் இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணம் எனச் சூனிய வாதிகள் கூறுவர். ஒரு பொருள் விளைவதற்கு முன்னர், அதன் நிலை என்ன? அந்த நிலையை நாம் உணரமுடியுமென்றாலும் சாதாரணமாக நாம் அதை உணருவதில்லை. இந்த உணராத நிலையின் காரணமாக ஒரு பொருள் பிறப்பதற்கு முன்னர் தோன்றும் 'இன்மை நிலையை' (non-existence) அல்லது பாழை அல்லது சூனியத்தைப் பருமைக் காரணமாகக் காட்டுவர். யோக

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 208.

வழியினர் (The yogas) இரணியகர்ப்பனையும் (Hiraṇyagarbha), சைவர்கள் பசுபதியையும் பருமைக்காரணமாகக் கொள்வதை நாமறிவோம்.¹

ஆனால், அத்துவிதக் கருத்தைக் கொள்ளும் ஒருவனுக்கு இத்தகைய கூற்றுகளெல்லாம் தவறானவையென்றே தென்படும். பொதுமையாக விளங்கும் இன்பமும், துன்பமும், பொய்ம்மையும் இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமெனக் கொள்ளும் சாங்கியர் கூற்று விவேகமற்றது என்றுதான் அவன் கொள்வான். அகநிலையாக விளங்கும் இன்பமும் துன்பமும் எங்ஙனம் புறநிலைக்கு (உதாரணமாக, மண்பாண்டம் போன்றவைகளுக்குக்) காரணமாக விளங்க முடியும்? மாறுதல்களும் பொதுமை இன்பமும் தொடர்ந்து விளங்குவதால், இன்பந்தான் மாறுதலின் காரணமென எங்ஙனம் கூறலாம்? ஒரு துணியை எடுத்துக்கொள்வோம். நூலின் வெண்மை நிறம் அது துணியாக மாறியபோதுங்கூடத் தொடர்ந்து நீடிக்கிறது. இதனால் வெள்ளை நிறந்தான் துணியின் பருமைக் காரணமென எங்ஙனம் கொள்ளமுடியும்? இதேபோன்று, பொதுமையாக விளங்கும் 'பாண்டநிலைப் பண்பு' குறிப்பிட்ட பாண்டத்தில் தொடர்ந்து நீடிப்பதால், அந்தப் பண்புதான் அப் பாண்டத்தின் பருமைக் காரணமெனக் கொள்ளமுடியாது. காரணப் பொருள்களில் பொருளை விடவும் அளவில் சிறிதெனக் கூறுவார் நையாயிகர் போன்ற அளவையினர். ஆனால், எல்லாப் பொருள்களுக்கும் இது பொருந்த வேண்டுவதில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, இரண்டு பெரிய துணிகளைச் சுருட்டிக் கயிறு போலாக்கும்போது, அது காரணப் பொருளைவிடவும் வடிவில் குறைந்துவிடுவதைக் காண்கிறோம். மேலும், இரட்டை அணுக்களில் பகுப்புக் காணப்படுவதிலிருந்து மூல அணுக்களிலும் பகுப்பு இருக்கவேண்டுமென்ற கூற்றை நையாயிகர்கள் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும். சூனிய வாதிகளின் வாதமும் குறையுள்ளதாகவேதான் தென்படுகிறது. காரியப் பொருளின் முந்திய நிலையைப்பற்றி நம்மால் அறியமுடியுமென்றாலும், அறிவதில்லை என்ற கூற்றும் தவறானதுதான்; ஏன்? காரணப் பொருளையே நாம் காண்கிறோமே! அறிகிறோமே! யோக்க கருத்துடையவர்களின் கொள்கையும், சைவர்களின் கூற்றும் வேதநூல்களுக்கு முரணாக விளங்குவதால், அவைகளைத் தவிர்க்க வேண்டியதாகிறது.²

படைப்பு என்பது தெளிவான ஒழுங்கமைப்பின்கண் அமைந்த ஒன்று. இந்தப் படைப்பை அறிவற்ற பிரகிருதியாலும், ஆதாரமூல அணுக்களாலும் எங்ஙனம் விளைவிக்கமுடியும்? எனவே, அவைகள்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 209.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 209.

காரணமாகமாட்டா. இந்தப் பிரபஞ்சம் ஓர் அண்டம். அது ஒழுங்கமைப்பாகவே விளங்குகிறது; சீரானது; அது சீர்குலைந்ததன்று. ஒழுங்கற்றதன்று. இந்தப் பிரபஞ்சத்தைப் பாருங்கள். சூரிய சந்திரர்களும், விண்மீன்களும் தங்களுக்குரிய சந்தத்தில் இயங்குகின்றன. பல கிரகங்களும் தங்கள் நிலைகளைவிட்டுத் தவறுது வலம் வருகின்றன. அழகிய பறவை இனம் இசைக்கும் இசைதான் என்ன! வரிக்குதிரையின் வண்ண நிறந்தான் என்ன! இத்தகைய ஒழுங்கமைப்பு அறிவற்ற ஒருவகை ஆற்றலின்பாற்பட்டதாக எங்ஙனம் கூறமுடியும்? அல்லது, தற்செயலாக இணைந்த அணுக்களின் சேர்க்கையால்தான் என்று எவ்வாறு நம்பமுடியும்? முடியாது. எனவேதான், எங்கும் பரந்த, எல்லாமறிந்த, சர்வ வல்லமையுள்ள அறிவாற்றலைக் கொண்டுதான் இந்தப் பிரபஞ்சத்தின் ஒழுங்கு நிலையை அறிய முற்படுகிறோம். இத்தகைய வழியைத் தவிர்த்தால், வேறு எவ்வகையிலும் அறிவுக்குப் பொருத்தமாக இந்த உலகத்தின் உண்மையை அறியமுடியாது. இந்த உலகத்தின் அமைப்பை நம் மனத்தால்கூடக் கற்பனை பண்ணமுடியாது. அத்தனை சிறப்பு! இத்தகைய சிறப்பான உலக அமைப்பை எல்லாமறியமுடியாத, சர்வவல்லமையற்ற ஒன்றால் படைக்க முடியுமா? முடியாது என்பது தெளிவாகும். இந்த உலகப் படைப்பின் காரணம் இறைவனே. 'அவன்தான் எல்லாமறிபவன்'¹ என்ற வேதவாக்கை நாம் சான்றாகக் காட்டலாம்.

புறநிலைக் காரணங்கள் அத்தனையும் ஒவ்வாதென ஒதுக்கும் சுபாவ வாதிகள் கூறுவது ஈண்டு நோக்கத்தக்கது: உண்மையான மூலத் தனிமங்கள் (மூலப் பொருள்கள்) நான்கென்றும், காட்சி ஒன்றே உண்மையான அறிவைத் தரும் வழியென்றும், இயற்கைக் கொள்கையால்மட்டுமே பூரண உண்மையை அறியமுடியுமென்றும் கூறும் சுபாவ வாதி, ஒரு பொருள் வேறொரு பொருளாக மாறுவதற்கு அதன் சுபாவந்தான் காரணமெனக் கூறுவன். ஆனால், இக் கூற்று முற்றிலும் தவருனதொன்றாகும். ஒரு விளைவு, காரணத்தைச் சார்ந்து நிற்பதால், அதுவேதான் காரணம் எனக் கூறுவதை எங்ஙனம் ஒப்புக்கொள்ளமுடியும்? ஒரு விளைவுக்குத் தக்க காரணம் அமைதல் வேண்டும். அக் காரணமில்லாத இடத்து ஒரு பொருளின் உளவாந் தன்மையும் இலவாந்தன்மையும் ஒரே நேரத்தில் விளங்க நேரிடும். இந்த நிலையில்தான், சர்வ வல்லமையுள்ள, எல்லாமறியும் இறைவன்தான் இவ்வுலகுக்குக் காரணபூதன் என்ற அத்துவித வாதியின் கூற்று நன்கு நிறுவப்பெறுகிறது என்பதை அறியலாகும்.²

¹ முண்டக, I, i, 9.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 210.

4. கடவுளைப்பற்றிய கருத்துகள் (Ideas of God)

அத்துவித வாதிகள் அல்லாத வைசேடிகர்கள், யோக தத்துவக் கருத்துடையவர்கள், நையாயிகர்கள் முதலியவர்களுக்கூட எல்லா மறிகின்ற, எல்லா வல்லமையுமுடைய கடவுள் ஒருவர் உண்டு என ஒப்புக்கொள்வர். ஆனால், அவர்கள் கண்ட கடவுட்கருத்து, அத்து வித வாதியின் கருத்தினின்றும் முக்கிய வகையில் மாறுபடுகிறது. அவர்கள் கண்ட கடவுட் கருத்து, அறிவாராய்ச்சியின் பயனாக விளைந்ததாகும். ஆனால், அத்துவிதவாதி இங்கு வேதநூல்களைத் தனக்குச் சாதகமாகக் கொள்ளுவன்; அல்லது அத்தகைய கூற்றுக்கு ஏற்புடைய வாதங்களைக் கொள்ளுவன்.

வைசேடிகர்கள் கூற்று இதுதான் : இந்தப் பிரபஞ்சப் படைப் பிற்கு எல்லாமறியவல்ல ஒருவன் வேண்டும். அவனுக்குப் பருமைக் காரணமும் உளதாயிருத்தல்வேண்டும். இன்றேல், இந்த உலகம் ஒரு விளைவாக எவ்வாறு தோன்றமுடியும்? இந்த வாதம் நிறைவற்ற வாதமென்றுதான் கூறவேண்டும். ஏன்? இந்த உலகத்தைப் பலர் படைத்திருக்கலாம். ஏதும் அறியாதவர்கூடப் படைத்திருக்கலாமே! உதாரணமாக, ஒரு வீடு பலரால் கட்டப்படுவதைப் பார்க்கிறோம்; மேலும், அந்த வீட்டைக் கட்டுபவன் எல்லாமறிந்தவன் எனவும் கொள்ளத் தேவையில்லை.

யோகநூல் வல்லார் கொள்ளும் கடவுள் நமது அறிவுநிலையின் முடிவாக விளங்கும் திறனாகவும், யாவரையும் ஆளும் தகுதியையுடையதாகவும் கருதப்படுகிறது. இத்தகைய திறன்கள், பருப் பொருள்களைப்போல் சிறிது சிறிதாகப் பெருகி, ஓர் ஒப்பற்ற நிலையில் முடிவடைகின்றன. யோகியருடைய இத்தகைய வாதமும் தவறுடையதாகவேதான் தென்படுகிறது. இறைவனில்லையெனும் கருத்தைக் கொள்ளும் யோகியருக்கூட அறிவுநிலைத் திறன்களுக்கும், ஆளும் திறன்களுக்கும் முடிவாக விளங்கும் பல கடவுளர்களைக் கொள்ளுகின்றனர்.¹ யோகியர் கூறும் கடவுள் கருதற்பாலது. அவர்தம் கடவுள் விசேடமான உயிராகும்; அது அழுக்கற்றது, வினையற்றது, விளைப்பயனற்றது, எஞ்சிய எண்ணங்கள் தொடர்ந்து அதன் மனத்தின்கண் நிற்க இயலாதது. உயிர்களைப் போன்று, அவர்தம் கடவுளும் அறிவாற்றலுடையவன், பாசமற்றவன். ஆனால், இத்தகைய கடவுள் உயிரினைப்போன்று அந்த வகைப் பந்தபாசமற்றவனாக விளங்கினால், அவன் எவ்வகையில் இவ்வுலகின் அல்லது பிரகிருதியின் 'அடிப்படை இயக்குபவனாக' (prime mover) அமைய முடியும்? யோகவழிச் செல்வோர், இந்த

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 190, 211.

வினாவிற்குத் தக்க விடையை உடனடியாகக் கூற முன்வரலாம்; அதாவது, அவர்தம் கடவுள் 'விசேட உயிர்' (puruṣa-viśeṣa) என்னலாம்; அல்லது சிறப்பான உயிர் (primus inter pares) என்வுங்கூறலாம். மேலும், கடவுளைப்பற்றிக் கூறும்போது, அவனது தலையாய குணங்கள் காரணமாகத்தான் இந்தப் பிரபஞ்சத்தை நடத்துகிறான் என்றும், அதன் படைப்பு நிலையைக் கட்டுப்படுத்துகிறான் என்றும் கொள்வர். அவனற்ற நிலையில் இந்தப் பிரபஞ்சம் அரசனற்ற நாடுபோலவும், தலைவனற்ற படைகள் போலவும் காட்சியளிக்கும். கடவுளின் நடத்துவிக்கும் திறனைப்பற்றி வேதநூல்கள் கூறுவதை நாமறிவோம். 'அவனிடமுள்ள அச்சம் காரணமாகத் தான் காற்று வீசுகிறது. சந்திர சூரியர்களும் விண்மீன்களும் இயங்குகின்றன.'¹ மனிதர்களைச் சாரும் அழுக்கு, கடவுளுக்கில்லாத வழி அந்தக் கடவுள் நம்மை நடத்துவிக்கும் தகுதியை உடையவனாகிறான் என்பது தெளிவு. ஏன்? புருடர்களுங்கூட (puruṣas) தூய்மையுடையவர்கள்தாம். 'ஆனால், பிரகிருதியின் விளைவுகளிலிருந்து அவர்கள் வேறுபடுத்திக்கொள்ளாத காரணத்தால் அழக்காறு, வினை போன்றவைகள் அவர்களைச் சாருகின்றன.'² இந்தக் கூற்றை நம்மால் ஒப்புக்கொள்ளமுடியாது. காரணம் இதுதான்: வரம்புடைய உயிர்களின் முடிவாக இறைவனைக் கொள்ளும்போது, அங்கு வரம்பற்ற நிறைவுடைய கடவுளை எங்ஙனம் காணமுடியும்? முடியாது. இத்தகைய கடவுட் கருத்து, தத்துவ அறிவுநிலைக்கோ, சமயத்தில் தோய்ந்திருக்கும் உள்ளத்துக்கோ, உகந்ததாகக் கொள்ள முடியாது.

இனி, நையாயிகளின் கூற்றை ஈண்டுக் கருதலாம். ஒவ்வொரு செயலுக்கும் ஏற்புடைய நன்மை தீமைகளைக் கொடுப்பவனே கடவுள் எனக்கொண்டு, இத்தகைய நன்மை தீமைகளைக் கொடுக்க, செயலின் விளைவை முன்னரே இறைவன் தெரிந்திருக்கவேண்டும் எனக் கூறுவர். ஏன்? சாதாரண வீட்டுத் தலைவன்கூடத் தன் வேலையாட்களின் செயல்களின் நன்மை தீமைகளை அறிவதற்கு முன்னரே, அவர்தம் செயல் விளைவுகளைப்பற்றி அறிந்திருக்கிறானே! இத்தகைய கடவுளுக்கும், இறைவனையே நம்பாதவர்கள் கூறும் கடவுள்களுக்கும் எந்த வகையிலும் சிறந்த வேறுபாடு இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.³ கடவுள்மேல் ஏற்றிக் கூறும் பண்புகளான அறிவுநிலை, தொழில், ஆசை முதலியவற்றை நிலையான குணங்கள் எனக் கொள்வர் நையாயிகர். கூறப்போனால், குணங்களின் தன்மையில் மட்டுமே இறைவன் உயிர்களிடமிருந்து மாறுபடுகிறான். நிலையான குணங்களை உடையவன் இறைவன்; நிலை

¹ கதைதிர III (viii), 1.

² ப. தா. (PD), VI, 105-108.

³ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 190, 211.

யற்ற குணங்களை உடையது உயிர் எனக் கொள்ளலாம். 'அவன் (இறைவனின்) விருப்பங்கள் உண்மையாக மலருகின்றன; அவன் கொள்ளும் தீர்மானமும் அப்படியே' என்பது வேதத்தின் கூற்றாகும்.¹ இத்தகைய நையாயிகரின் கூற்றுப் பொருத்தமற்றது எனக் கூறக் காரணமுண்டு. கடவுள் இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமாகத் திகழுகிறான் என்பதை அது கருதவேயில்லை என்னலாம். இறைவன் தோற்றக் காரணமாக மாத்திரம் அமைந்திருந்தால், அவன் வரம்பற்றவனாகவோ, நிலையானவனாகவோ இருக்கவேண்டும் என்பதில்லை. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? வைசேடிகர், யோகவாதிகள், நையாயிகர் போன்றவர் கூறும் கருத்துகள் அரைகுறையானவையென்றும் தெளிவற்றவையென்றும் தெரியவருகிறது. குயவன் பாணையை வளைவதுபோலவும், பொறியியலர் வீட்டைக் கட்டுவதுபோலவும், எல்லாமறிந்த இறைவனும் இந்த உலகைப் படைத்தான் எனக் கொள்வர் வைசேடிகர். யோகவாதிகள் கடவுளை மனிதர்களில் உயர்ந்தோனாகக் கொள்வர். இந்த நிலையில் அறிவுநிலையும் ஆளுந் திறமும் கடவுளிடத்தில் உச்ச நிலைகளை அடைவதாகக் கூறுவர்; நேர்மையான வகையில் செயல்களின் இன்பதுன்பங்களைக் கொடுப்பவரே கடவுள் என நையாயிகர் கூறுவர். அத்துவிதக் கருத்துடையோரும் கடவுட் கருத்தை நிறுவ, இத்தகைய அல்லது இது போன்ற வாதங்களையே கொள்ளுகின்றனர். தனது திட்டம்போல் இந்த உலகத்தைப் படைத்த இறைவனைப்பற்றி அத்துவிதவாதிகள் கூறியதை நாம் முன்னரே பார்த்தோம். ஆனால், அவர்கள் தம் வரீதங்களை ஏனையோர் கொண்டதுபோல் வெறும் யூகங்களாகக் (inferences) கொண்டா ரில்லை. வாதங்களால் நம் அறிவு நிலை பண்பட வழியிருக்கிறது. ஆனால், யூகங்கள் நாம் கொள்ளும் பொருளில் உறுதியைத் தரவேண்டும். (யூகங்கள்) ஊகங்களால் இறைவனை அடைந்துவிட முடியாது. நம் அறிவுக்கும், புலனுணர்வுக்கும்பாலாய் விளங்கும் இறைவனை, வெறும் ஊகத்தால் எங்ஙனம் அடைதல் கூடும்? எனவேதான், கடவுளைப்பற்றி எழும் ஊகங்களிலெல்லாம் பலவகைத் தவறுகள் ஏற்படக் காரணமாகின்றன. இவைகளைச் சற்றுமுன்பு பார்த்தோம். ஆனால், ஒன்று இத்தகைய வாதங்களை வேதநூல் களுக்குத் துணையாகப் பயன்படுத்துவதில் தீதேதுமில்லை என்னலாம். இதனால், வைசேடிகர் முதலியோருடைய வாதங்கள் ஊகங்கள் என்ற வகையில் தவறுடையனவாகத் தெரிந்தாலும், அறிவுநிலையில் வேதநூல்கள் கூறும் பிரமத்தை அறிய வழிவகுக்கும் வாதங்கள் என்ற வகையில் அவைகளை ஒப்புக்கொள்ள இடமிருக்கிறது. இத்தகைய வாதங்களில் வேறொரு குறைபாடும் காணப்படுகிறது. இறைவன் தான் இந்த உலகின் பருமைக் காரணமென எந்த

¹ ப. தா. (PD), VI, 109, 110; Chāṇ, VIII, i, 5.

வாதமும் கருதவில்லை. இதையும் நாம் முன்னரே கண்டோம். இதனால் வரும் விளைவு இதுதான் : இவ்வுலகின் பருமைக் காரணமாக விளங்காத இறைவன் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறான் ; அவன் வரம்புள்ளவனாகவும் தெளிவற்றவனாகவும் காணப்படுகிறான். பருமையால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட இறைவன் தன் நிலையிலிருந்து இந்த உலகத்தைப் படைத்தவனாகிறான்.¹

அடிப்படைத் தத்துவங்கள்மூலமாக இறைவனை விளக்கச் செய்யும் சில முயற்சிகளைத் தற்போது தவிர்த்து, இறையியல் (theology) சார்புடைய கடவுட் கருத்துகள் சிலவற்றை நாம் காண்போம். சிலர் இரணியகர்ப்பனையே கடவுளாகக் கொள்வர் ; இவர் உத்கீத பிராமணத்தைத் (Udgiṭha-brāhmaṇa) தம் கொள்கைக்குச் சாதகமாகக் காட்டுவர். வேறு சிலர் விராட நிலையை (Virāt) இறைவனாகக்கொண்டு, 'அவன் (இறைவன்) ஆயிரம் தலைகளுள்ளான் ; ஆயிரம் கண்களுள்ளான், ஆயிரம் கால்களுள்ளான்' என்ற வேத நூற்றொடரைத் தமக்குச் சாதகமாகக் காட்டுவர். நான்கு முகங்களையுடைய நான்முகனை அல்லது பிரமாவையே இறைவனாகக் கொள்ளுபவருமுண்டு. குல விருத்திக்காக மக்களை விரும்பும்போது, பிரமாவையே வழிபடுகிறோம் என்ற காரணத்தால் அவனைத்தவிர வேறு கடவுளில்லை என்ன இவர் வலியுறுத்துவர். வைணவர்கள் திருமாலையே (Viṣṇu) சிறந்த கடவுளாகக் கொள்வர். சிவனே யாவரினும் மேலானவன் என்று சைவர்கள் கூறுவர். குறுகிய சமயவாதிகள், தங்கள் தங்கள் கொள்கைகளுக்கேற்ப வேத மூலப் பகுதிகளைப் பொருள் கொள்ளுவதுமுண்டு. சுருங்கக்கூறின், இறைவனைப்பற்றிய தத்துவம் மிக உயர்ந்த வகையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது ; அதேபோல் மிகத் தாழ்ந்த வகையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது ; பெருமையான வகையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது ; சிறுமையான வகையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது.²

இறைவனின் இயல்பை அறிய முற்படும் தெளிவற்ற வழிகளாகத்தான் இவைகளை அத்துவிதவாதி கொள்வான். அவன் காணும் கடவுள் பருமைக் காரணமாகவும், தோற்றக் காரணமாகவும் விளங்குகிறான். 'மாயையே அடிப்படைக் காரணம்' என்று அறிவாயாக. இறைவன் இந்த மாயையைத்தான் இயக்குகிறான். இந்தச் சுருதிவாக்கையே அத்துவிதவாதி தன் நிலையாகக் கொள்ளுகிறான்.

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 212.

² ப. தா. (PD), VI, 111-121.

5. இறைவன் அறிவு நிலையின் பிரதிபிம்பமா ? (Is Isvara a Reflection ?)

எல்லா உயிர்களிடமும் பதியும் அறிவாற்றலின் (intellect) சாயலே அல்லது பிரதிபிம்பமே இறைவன் எனப் பாரதிதீர்த்தர் சித்திரதீபத்தில் (Citradipa) கூறுவர். நீர்த்திவலைகளால் ஆக்கப்பட்ட மேகத்தில் வானம் பிரதிபலிப்பதை அவர் எடுத்துக்காட்டாகக் கொள்வர். இங்கு மாயையை மேகமாகவும், அறிவாற்றலின் பதிவை மேகத்தில் விளங்கும் நீர்த்திவலைகளாகவும், அறிவு நிலை உயிர்களிடம் பிரதிபலிப்பதை வானம் மேகத்திலுள்ள நீர்த்திவலையில் பிரதிபலிப்பதாகவும் கொள்ளலாம். மாயையில் தோற்றமுறும் அறிவே மாயனாகவும் (Māyin), ஒப்பற்ற இறைவனாகவும் அறியக் கிடக்கிறது. அதனால்தான் இறைவனை எல்லாமறிந்தவனாகவும், நம்முள்ளிருந்து நம்மை ஆட்டிவைப்பவனாகவும், இந்தப் பிரபஞ்சத்துக்கே காரணபூதமாக யிருப்பவனாகவும் வேதநூல்கள் புகழ்கின்றன.¹

மாயையில் பதியும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே இறைவன் எனக்கூறும் சித்திரதீபத்தின் கூற்றுக்கு மறுப்பு வாதங்களுமுண்டு.² இறைவனோடு தழுவிருப்பதுதான் என்ன ? அது அறியாமையா ? அல்லது, எண்ணங்கள் மனத்தில் பதியும்போது அதனோடு தொடர்புள்ள அறியாமையா ? அல்லது வெறும் எண்ணப் பதிவுகளா ? வெறும் அறியாமை இறைவனுடன் தழுவிருந்தால், அது இறைவன் மாயையில் அல்லது அறியாமையில் படியும் பிரதிபலிப்பு என்ற கருத்துக்கு முரணாகிறது. மேலும், அது இரண்டாவது குறிப்பிட்டதுபோல, எண்ணங்கள் மனத்தில் பதியும்போது அதனோடு தொடர்புடைய அறியாமையாகவும் இருக்கமுடியாது. வெறும் அறியாமையை இறைவனின் தழுவல் எனக் கொள்ளலாம். மேலும், இப்படிக் கொள்ளுவது, 'விளக்கத்துக்குத் தேவையான காரண விதி (law of parsimony) என்ற வகையில் பொருந்தும். வெறும் அறியாமையை நாம் தழுவலாகக் (adjunct) கொள்ளும் போது, இறைவனுக்குரிய எல்லாமறியும் திறனுக்கு இழுக்கு வருகிறது; அதாவது, அந்தத் திறன் எப்போதுமிருந்துவருவதாகக் கொள்ளல் முடியாது. கூறப்போனால், அறிவாற்றலில் பதிவை அல்லது பதியும் எண்ணங்கள் அறியாமையின்பாற்பட நேரிடுகின்றன ; இதனால் இறைவனுக்கு எல்லாம் அறியும் பண்பைப் (omniscience) பெற இடமிருக்கிறது என்றேதான்

¹ ப. தா. (PD), VI, 156, 157: சுவேதா (Svet), IV, 10. mayām tu prakṛtiṁ vidyānmāyinaṁ tu mahēśvaraṁ, tasyāvayava-bhūtaistu vyāptāṁ sarvamidaṁ jagat.

² கி. லே. ச. (SLS) வீரிவுரை காண்க, பக்கம் 77; விருத்திப் பிரபாகரம் (vṛttiprabhākara) (இந்தி) பக்கம் 337, 338.

கூறமுடியுமே தவிர முன்னரே அப் பண்பு நிலைபெற்றிருப்பதாகக் கூறமுடியாது. ஆனால், கூறப்போனால் இந்தக் கருத்தே தவருனது. அறியாமையின் அல்லது மாயையின்பாற்பட்ட சத்துவகுண மனப் பண்புமூலமாகவே இறைவனின் எல்லாமறியும் பண்பை நிலைபெறச் செய்ய வகையிருக்கும்போது, அறிவாற்றலில் பதியும் எண்ணங்கள் அறியாமையின்பாற்படும் 'எனக் கூறுவது பொருளற்றது ; தேவையற்றதுமாகும். மேலும், அறிவாற்றலில் பதிபவைகளிலிருந்து இறைவனின் எல்லாமறியும் பண்பை நிலைநாட்டிவிட முடியாது. இத்தகைய பதிவு எண்ணங்களுக்கு எல்லாமறியும் திறனும் கிடையாது. எனவே, இறைவனின் எல்லாமறியும் பண்பை நிலைபெறச் செய்யவேண்டுமென்றால், இப் பதிவு எண்ணங்கள் எல்லாம் அறியாமையின்பாற்பட்டன என்றே கூறல்வேண்டும். மேலும், இப் பதிவு எண்ணங்கள் பிரளய காலத்தைத்தவிர, மற்றைய காலங்களில் ஒரே வேளையில் எல்லாம் ஒருங்கே நிலைபெற்றிருக்கவும் வகையில்லை. இதிலிருந்து விளங்குவதாவது : நன்கு நிறுவப்பட்ட இறைவனின் எல்லாமறியும் பண்பு, மேற்கூறிய பதிவு எண்ணங்களால் நிறுவப்படவில்லை என்பது தெளிவாகிறது.

இனி, மூன்றுவதாகக் கூறப்பட்ட வழியைப் பார்ப்போம். பதிவு எண்ணங்கள் இறைவனின் தழுவல்களா? இந்தக் கருத்தும் அறிவால் உணரமுடியாத நிலையில்தானிருக்கிறது. ஒவ்வொரு பதிவு எண்ணத்தின் பிரதிபிம்பமும் இறைவனா? அல்லது, அவன் எல்லாப் பதிவு எண்ணங்களில் பொதுப் பிரதிபிம்பமா? முதல் வினாவின்படி, பல கோடி இறைவர்கள் வேண்டும் என்பது அறியக் கிடக்கிறது., பல்வேறு உயிர்களில் பல பதிவு எண்ணங்களிருப்பதால், பல இறைவர்கள் தேவைப்படுகிறார்கள். மேலும், இத்தகைய பதிவு எண்ணங்கள் அறிவு நிலையில் தமக்குரிய குறிப்பிட்ட வரம்பில் நின்றுகொள்ளுவதால், இறைவனுக்கும் கட்டுப்பாடு ஏற்படக் காரணமாகிறது என்பதும் பெறப்படும். இரண்டாவது வினாவுக்கூட அறிவுக்குப் பொருத்தமானதன்று என்றே கூறவேண்டும். பிரளய காலத்தவிர, மற்றைக் காலங்களில் எல்லா எண்ணங்களும் ஒருங்கே சேர்ந்து, ஒரே வேளையில் நிற்பதென்பது இயலாத காரியம் ; மேலும், பல்வேறு வகைப் பதிவு எண்ணங்களுக்கெல்லாம் ஒரே பிரதிபிம்பம் கிடைக்கும் என்பதும் முடியாததொன்றாகும். எனவே, ஆராய்ச்சி யாளர்களின் முடிவு இதுதான் : அறிவாற்றலில் படியும் எண்ணங்கள் அறியாமையின் பாற்படும் என்ற கருத்துப் பயனற்றது ; எனவே, வெறும் அறியாமையையே இறைவனின் தழுவல் எனக் கொள்ளல் சாலும்.

எல்லா உயிர்களிடமும் பதியும் அறிவாற்றல்களின், மறுதோற்றமே அல்லது பிரதிபிம்பமே இறைவன் என்ற கருத்தும்,

மாண்டுக்கிய உபநிடதத்தில் தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாகயிருக்கும் உயிர்நிலையும் ஒன்றே என்பர் பாரதிதீர்த்தர்.¹ ஆனால், தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாயிருக்கும் உயிர் எங்ஙனம் எல்லாமறியும் இறைவனையிருக்க முடியும்? நனவிலும் கனவிலும் விஞ்ஞானமயமாக (Vijñānamaya) விளங்கும் உயிர், தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது. இந்த ஆனந்த நிலையில் இறைவன் விளங்குகிறான் எனும்போது, கனவு, நனவு நிலைகளில் இறைவனில்லையென்றாகிறது. அப்போது ஆனந்த மயகோசம் உயிருக்கு இல்லையென்றாகிறது. மேலும், தூக்க நிலையிலுள்ள ஒவ்வோர் உயிருக்கும் தனியாக ஒவ்வோர் இறைவன் தேவைப்படுகிறான். ஒவ்வோர் உயிருக்கும் ஐந்து கோசங்கள் உள்ளன என்பதை வேத நூல்களில் தெளிவாகக் காணலாம். தான் எழுதிய பஞ்ச கோச விவேகத்தில் (Pañcakosā, viveka) பாரதிதீர்த்தரே இதைக் கூறுகிறார். இதலிருந்து தெரிவது என்ன? தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாக விளங்கும் உயிர் இறைவனாகாது என்ற கூற்று அறிவுக்குகந்ததாகாது.

ஆனால், இந்தத் தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாக விளங்குவது உயிர்தான் என்று பாரதிதீர்த்தர் பிரமானந்தத்தில் (Brahmānanda) கூறுவர். அது இறைவனல்லன் என்பதே அவர்தம் நோக்கம். இந்தச் சிறப்புவாய்ந்த ஆன்மாவிற்கு மூவகை அண்ட வடிவங்களும், மூவகைத் தனித்த வடிவங்களுமுண்டு. அறிவாற்ற லையும் அதன் மூவகை அண்ட வடிவங்களையும் (adidaivata) அழகு பொருந்திய ஓவியத்திரையை எடுத்துக்காட்டாகக்கொண்டு, தன் சித்திரதீபத்தில் அவர் விளக்குவர். முதலில் துணியை நன்கு வெளுத்து, பின்னர் அதில் கஞ்சியைத் தடவி, அதைத் தடித்த நிலையிலாக்கி, அதன்மேல் பலவகைக் கோடுகளையிட்டுப் பின்னர் அதன்மீது சாயத்தைப் பூசுகிறோம். இதேபோன்றுதான் நம் ஆன்மாவும். தூய்மையான அறிவுநிலையாக விளங்கும் ஆன்மா-மாயையுடன் தொடர்பு பெற்றிருக்கும் இயல்பை அந்தர்யாமின் (Antaryāmin) அல்லது இறைவன் என்றும், அது நுண்ணிய பிரபஞ்சத்தைப் படைக்கும்போது சூத்திரர்த்மன் (இரணியகர்ப்பன்) என்றும், பருமைப் பண்புள்ள இவ்வுலகத்துக்குக் காரணமாக விளங்கும்போது விராட் (Virāt) என்றும் கூறப்படுகிறது. ஆன்மாவின் தனித்த வடிவங்களும் மூன்றுள்ளன. தூக்க நிலையில் அக உறுப்பு, பல பகுதிகளாகப் பிரிகின்றது; இதற்கு அறியாமையின்பாற்பட்ட சாட்சிதான் பிரக்ஞை நிலை (prāṇa) எனப்படும். கனவு நிலையில் தனித்து விளங்கும் நுண்ணிய சரீரத்தில் தோன்றும் முனைப்பைக் கொண்டதையே தைஜஸ (taijasa) நிலை எனப்படும். விழிப்பு நிலையில் தனித்து விளங்கும் பருமையான சரீரத்தில் தோன்றும்

¹ ப. தா. (PD), VI, 138; மாண்டுக்கியம், 5.

முனைப்பு நிலைக்கே விஸ்வ (viśva) நிலை என்கிறோம். அதிதெய்வ (adhidaiva) வடிவங்களில் அதியாத்ம (adhyātma) வடிவங்களை உள்ளடக்கிக் கட்டுப்பாடுள்ள நிலையிலிருந்து விடுதலையடையும் நிலைக்குச் செல்ல வழிகோலுவதை மாண்டூக்கியம் (Māṇḍūkya) எடுத்துரைக்கும். இதிலிருந்து நாம் உணருவது என்ன? இறைவனைத் தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாயிருக்கும் ஆன்மாவாகவும் அல்லது எல்லா உயிர்களிடமும் பதியும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே இறைவன் எனவும் கொள்ள வகையேற்படுகிறது. அதிதெய்வ வடிவங்களும் அதியாத்ம வடிவங்களும் இறைவனின் வடிவங்கள்தாம் என்ற வகையில் நம் கூற்று நன்கு உறுதிப்படுத்தப்படுவதை அறியலாகும்.

6. இறைவன், இரணியகர்ப்பநிலை, விராட்நிலை (Īśvara, Hiraṇyagarbha and Virāṭ)

இறைவன் (ஈசுவரன்), இரணியகர்ப்பன், விராட் ஆகிய இம் மூன்று வடிவங்களும் ஆன்மாவின் அண்ட வடிவங்கள் எனப் பார்த்தோம். மாயையால் சம்பந்தப்பட்ட பிரமத்தையே இறைவன் என்கிறோம். கஞ்சியினால் திட்டமாக்கப்பட்ட தூய்மையான ஓவியத்துணிபோல இறைவன் இவ்வுலகப் படைப்புக்காதாரமாக விளங்குகிறான். ஆன்மாவின் நுண்ணிய அண்ட வடிவமே இரணியகர்ப்பன் அல்லது சூத்திராத்மன் எனப்படும். எல்லா உயிர்களின் தொகுப்பியல்பாகவே அவன் விளங்குகிறான். உயிர்களின் நுண் சரீரத்தில் விளங்கும் முனைப்பை அவன் கொள்கிறான். செயல், வலிமை, அறிவு முதலியவற்றை அவன் தாங்கி நிற்கிறான். அதிகாலையிலும் பின்மாலையிலும் இந்த உலகம் மங்கிய ஒளியின் காரணமாகத் தெளிவற்ற நிலையில் காட்சியளிக்கிறது. அதேபோன்று, இப் பிரபஞ்சமெல்லாம் இரணியகர்ப்ப ரூபத்தால் தெளிவற்ற நிலையில் தெரிய வருகிறது. ஓவியத் திரையில் படம் வரைவதற்குச் சாதகமாகப் பல கோடுகள் போடுவதுபோல, இறைவனிடமும் நுண்ணிய மூலப் பொருள்களாலமைந்த நுண்ணிய சரீரங்கள் அல்லது உடல்கள் பல உள்ளன. விதையிலிருந்து முளை கிளம்புவதுபோல, இறைவனாகிய விதையிலிருந்து அல்லது கருப்பையிலிருந்து இரணியகர்ப்பனாகிய முளை வெளிவருகிறது. இறைவன்தான் இந்த உலகங்களுக்கெல்லாம் விதையாக விளங்குகிறான். அந்த விதையின் முளையால் தான் அவைகள் இயங்குகின்றன.¹ இனி விராட் நிலையைப் பார்க்கலாம். இப் பிரபஞ்சத்தின் மலர்ந்த நிலையே விராட் நிலையாகும். நண்பகலில் தெரியும் இந்தப் பரந்த உலகமும் அவ்வாறுதானிருக்கும்; ஓவியம் நிறைந்த திரையையும், பலனைத் தரும் விதையையும் அதுனுடன் ஒப்புமையாகக் கூறலாம். இந்நிலை மிக உயர்ந்த விழுமியம்

¹ ப. தா. (PD), VI, 200-203.

நிலையான பிரமம் முதல் இவ்வுலகத்தில் காணும் புல் வரையுள்ள எல்லா உயிர்களையும் உள்ளடக்கி நிற்கும் நிலையென யசுர் வேதத்தில் கூறப்படும் விசுவரூபத்தைப்பற்றிய அதிகாரத்தாலும் (Viśvarūpa-dhyāya) புருஷ சூக்தத்தின் (Puruṣasūkta) மூலமாகவும் அறியலாம்.¹ எல்லாப் பொருள்களும் அவன் வடிவங்களே. ஒவ்வோர் உயிரும் அவன் அணிந்திருக்கும் ஆடையின் பகுதிகளே, இத்தகைய இறைவன் தன் முடியைத் தேவருலகமாகவும், பாதங்களை இந்த வுலகமாகவும் கொண்டிருக்கிறான். இதை ஓர் ஆங்கிலக் கவி இவ்வாறு வருணிப்பர் :

‘அவன் வாழுமிடம் சூரியர்களின் ஒளியாம், பரந்த கடலாம், மென்மையான காற்றும், நீலவானமாம், ஏன்? மனிதர்களின் உள்ளமாம்;

அவன் ஓர் இயங்கும் ஆற்றலாம். ஆகவேதான், சிந்திப்பவர்களை இயக்குகிறான், சிந்தனையையும் இயக்குகிறான். எங்கும் நிறைந்து எல்லாமாகி நிற்பவன் தான் அவன்.’²

7. உயிரும் அது கொள்ளும் ஆடைகளும் (The Jiva and Its Vestures)

பெரும்பான்மை சத்துவ குணம் நிறையப்பெற்ற அசுத்த அறியாமையில் தோன்றும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே உயிர் (Jiva) எனப்படும்.³ அடிப்படை அறிவாற்றலும், நுண்ணிய சரீரமும், அதனுள்ளடங்கும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமும் கலந்த ஒன்றாக இந்த உயிரைக் கொண்டால், அதைப்பற்றி நன்கு தெளிவாகக் கூறியவர்களாவோம்.⁴ மேலும், இந்த உயிர் உடலும் உள்ளமும் படைத்த ஒன்றாகும். தண்ணீரிலிருக்கும் ஒரு பாண்டத்தில் வரனத்தின் பிரதிபிம்பம் நன்கு தெரிகிறது. அதேபோன்று உடலாலும் உள்ளத்தாலும் தோற்றமுறும் அறிவாற்றலே உயிர் அல்லது ஜீவன் எனப்படும். இதனால்தான் இவ்வுயிர் துன்பத்தின் வயப்படுகிறது; ஒரு சரீரத்தைவிட்டு வேறொரு சரீரத்தையும் ஏற்றுக்கொள்ளுகிறது. கூறப்போனால், தொடர்ந்த மாறுதல்களின்வயப்பட்டு அல்லலுறுகிறது. அறியாமையால் அல்லது அவித்தையின் காரணமாகத் தன் உண்மை நிலையை மறந்து, உடலும் உள்ளமும் இணைந்து இயக்க

¹ ப. தா. (PD), VI, 204, 205.

² ஒட்சுஓர்த்: ‘Tintern Abbey’ (Wordsworth).

³ நிலையான ஒன்றுக்கும் உயிருக்கும் வேறுபாடுளது என்பதைக் காட்ட உயிரை பிரதிபிம்பம் என்று மாத்திரம் கூறுவர் பாரதிதீர்த்தர். அவர் இத்தகைய வேறுபாட்டை வலிந்து கொள்வதுபோல் தெரிகிறது. மேலும், பல இடங்களில் இந்த வேறுபாட்டைத் தவிர்ப்பதும் தெரியவரும். பார்க்க: (PD), I, 17.

⁴ ப. தா. (PD), IV, 11.

‘முறும் இச் சரீரத்தையே ‘தான்’ எனக் கொண்டு அதனால் இன்ப துன்பங்களைத் தானே அனுபவிப்பதாகக் கருதுகிறது. இத்தகைய அனுபவத்திற்காகச் செயலாற்றுகிறது; செயலாற்றுவதற்காக அனுபவத்தை விரும்புகிறது. கொடிய நீரோடையில் காணப்படும் புழுக்கள் ஒரு சுழியிலிருந்து மற்றொரு சுழிக்குத் தூக்கி எறியப்படுவது போல, உயிர்களும் பிறப்பிலிருந்து சாவுக்கும், சாவிலிருந்து மீண்டும் பிறப்புக்கும் ஓயாது சலிப்பில்லாமல் மாறிமாறிச் சென்றுகொண்டிருக்கின்றன.¹

இறைவனின் சிந்தனையில் (ikṣāṇa) துவங்கிய இந்த அண்டம், சீவான்மா பிறந்தவுடன் முடிவடைகிறது. உயிர் வாழுவனவற்றிற்கும் உயிர்நிறவற்றிற்கும் புற உலகாக அமைந்திருக்கும் உலகத்திற்கு இறைவனின் கைத்திறமே காரணமாகும். அகநிலையில் விழிப்புடனிருப்பது தொடங்கி இந்த உடல் கூட்டிலிருந்து விடுதலை அடைவது வரையிலும் நிகழும் பலவகையான நிகழ்ச்சிகளுக்கு (ஓர் உடலை விட்டு வேறு உடலை அடைவதுபோன்றது) உயிர்தான் பொறுப்பாகும். அதுவாக ஏற்படுத்தும் சிறிய வகை அண்டத்துக்கு அதுவேதான் காரணமாகும். ‘மாயையால் கட்டுண்டு, இந்த உடலில் தன்னை நிறுவிக்கொண்டு, சீவான்மா, அல்லது உயிர் பலவற்றைப் படைக்கிறது. இன்பப் தரும் பொருள்களாக விளங்கும் சிற்றின்பம், உண்டல், குடித்தல் போன்றவைகளில் தனது விழிப்பு நிலையில் இன்ப மனுபவிக்கிறது.’ இதனால், தான் மேற்கொள்ளும் செயலுக்குத் தானே காரணமாகிறது; அச் செயலால் விளையும் இன்பத்திற்கும் காரணமாகிறது; ‘தனது மாயையால் படைத்த உலகில், கனவு நிலையிலுங்கூட இன்ப துன்பங்களை இடையருது அனுபவித்துக்கொண்டு வருகிறது. நனவு நிலையில் இந்த வெளியுலகிலும், கனவு நிலையில் கற்பனையுலகாகிய அகவுலகிலும் சீவான்மா தனது லீலாவினோதங்களைச் செய்து வருகிறது.’ ‘தூக்கம் மேலிடும்போது தாமச மிகுதியால் தன் நிலையினின்றும் விலகி ஆனந்தமயமாக மாறுகிறது. முற்பிறவியில் செய்த வினைகளின் தொடர்பு காரணமாகத் தூங்கி விழித்தவுடன் நனவுநிலையையும் கனவு நிலையையும் அடைகின்றது.’² இதே போன்று ஒரு நிலையிலிருந்து வேறொரு நிலைக்கும், ஒரு பிறவியிலிருந்து வேறொரு பிறவிக்கும், துணி நெய்ப்பவன் கையிலிருக்கும் நாடா போலத் தடங்கலில்லாமல் சென்றுகொண்டிருக்கிறது. தன்னால் படைக்கப்பட்ட கூட்டிலே வாழ்கிறது; தன் மயக்கத்தின் காரணமாக இறந்துகொண்டும் வாழ்ந்துகொண்டும் தன் யாத்திரையைத் தொடர்ந்து மேற்கொள்கிறது.

பெரும்பான்மையாகச் சத்துவ குண அயுக்கு நிரம்பப்பெற்ற பிரகிருதி, அறியாமையின்பாற்படும். இந்த அயுக்கின் தழுவல்

¹ ப. தா. (PD), I, 30.

² ப. தா. (PD), VII, 4.

காரணமாக ஆன்மா சீவான்மா எனப்படுகிறது. இந்தச் சீவான்மாவுக்கு இன்பம் துயக்க உடலாலும் உள்ளத்தாலும் அமைந்த ஒரு கருவியும் கொடுக்கப்படுகிறது. இந்தச் சீவான்மாவிற்குக் காரண சரீரம், சூட்சும (நுண்ணிய) சரீரம், ஸ்தூல (பருமை) சரீரம் என மூன்றுவகை உடல்களிருப்பதாகவும் கூறப்பட்டிருக்கிறது. காரண உடல் அறியாமையின்பாற்பட்டது; அந்த உடலைத் தாங்குவதால்தான் சீவான்மாவிற்குப் பிரக்ஞை (prāṇa) என்ற பெயர் வந்தது போலும். இந்த உடலைக் காரண உடல் (kāraṇa-sārira) எனக் கூறுவதற்கும் காரணமுண்டு. தூல சூக்கும உடல் களுக்குக் காரணபூதமாக விளங்கும் பிரகிருதியின் குறிப்பிட்ட இயல்பை வெளிப்படுத்த இது காரணமாய் விளங்குகிறது. மேலும், இந்தக் காரண உடல் உண்மையான அறிவால் அல்லது ஞானத்தால் அழிந்துபடுகிறது.¹

இனி சூக்கும உடலைப் (sūkṣma-sārira) பார்க்கலாம். இது ஐந்து புலன்களையும், ஐந்து கர்மேந்திரியங்களையும், ஐந்து வாயுக்களையும், மனது, அறிவு இவைகளையுங்கொண்டு விளங்குகிறது. தாமத குணம் மிகுதியான பிரகிருதியின் வாயிலாகத்தான் ஐந்து பூதங்களான (மூலப்பொருள்கள்) ஆகாயம், காற்று, தீ, நீர், பூமி என்பன வெளிப்படுகின்றன. இந்தப் பூதங்களின் சத்துவ நிலைப் பகுதிகளினின்றும் ஐம்புலன்கள் பிறக்கின்றன. இப் பகுதிகளின் சேர்க்கையின் காரணமாகத்தான் அகநிலை உறுப்புகள் பிறக்கின்றன. இவ்வுறுப்புகள் தம் தம் தொழிலைக்கொண்டு நடத்தும் போது வேறு பிரிகின்றன. ஆராய்வதால் மனமும் (manas), முடி வெடுப்பதால் புத்தியும் (buddhi) வெளிப்படுகின்றன. ஆகவே, இந்தப் பதினேழு தத்துவங்களால் உருவாக்கப்பட்டதும் ஒருவகை முனைப்பை (conceit) தன்னகத்தே கொண்டதுமான சூக்கும சரீரத்துக்கே தைஜஸம் (taijasa) என்பர்.²

சீவான்மாவின் தூல சரீரம் (sthūla-sārira) முற்கூறப்பட்ட ஐந்துவகைப் பூதங்களால் ஆக்கப்பட்டதும், ஒரு குறிப்பிட்ட வடிவுள்ள உடலாகவும் அமைந்திருக்கிறது. சீவான்மாவின் முனைப்பு இந்த உடலில் வெளிப்படுவதற்குத்தான் விஸ்வம் (viśva) எனப்படும்.³ எனவே, இந்த மூவகை ஆடைகளால் சீவான்மாவின் மூன்று வகை வடிவங்களும் கட்டுப்படுத்தப்படுகின்றன. சீவான்மாவின் இந்த மூவகை வடிவங்களை வேறொருவகையாலும் சிறப்பாகக் குறிப்பிடலாம். சூக்கும தூல உடல்களுக்கு ஆதாரமாக விளங்குவதைப் பரிபூரணமாக விளங்கும் பரமார்த்திக ஆன்மா (pāramārthika),

¹ ப. தா. (PD), I, 17.

² ப. தா. (PD), I, 18-24.

³ ப. தா. (PD), I, 29.

என்றும், கனவுலகுக்கு அடிப்படையாக விளங்குவதைப் போலியாக விளங்கும் ஆன்மா அல்லது பிராதிபாஷிக ஆன்மா (prātibhāsika) என்றும், நனவு நிலையில் இந்த உலகத்தை அனுபவிக்கக் காரண பூதமாக விளங்குவதை அனுபவ நிலை ஆன்மா அல்லது வியவகாச ஆன்மா (vyāvahārika) என்றும் கூறுவர்.

8. உயிர் ஒன்று, பலவா ?

(Is the Jīva One or Many ?)

சில அத்துவிதவாதிகள் ஆன்மா ஒன்றெனக் கூறுவர். வேறு சிலர் ஆன்மாவைப் பல எனக் கூறுவர். ஆன்மா ஒன்றெனக் கூறுவோர் (eka-jīva-vadins) கொள்ளும் விதத்தைப் பார்ப்போம். ஆன்மா ஒன்றே; அது இயக்கும் உடலும் ஒன்றே. மற்றை உடல்களெல்லாம் கனவில் காண்பவை போன்று இயக்கமற்றவை. அந்த ஆன்மாவின் அறியாமை காரணமாகத்தான் இந்தப் பிரபஞ்சம் முழுவதையும் உண்மையெனக் கொள்ளுகிறோம். கூறப் போனால், எல்லா உலகியல் நிலைகளும் கனவு நிலைகளெனத்தான் கொள்ளவேண்டும். இதனால் விடுதலை பெற்ற ஆன்மா என்றும், கட்டுப்பட்ட ஆன்மா என்றும் வேறுபாடு கற்பிப்பதெல்லாம் ஆன்மா ஒன்றெனக் கொள்ளும்போது இல்லாததொன்றாகும். சுகர் போன்ற வர்கள் விடுதலை பெற்றுப் பெருநிலை அடைந்தார்கள் எனக் கூறுவ தெல்லாம் கனவில் காண்பதுபோல நம் பாவனைதான்.¹ வேறு ஆன்மாக்களிருப்பதெல்லாம் உண்மையில் இல்லாததொன்று. அவைகள் எல்லாம் கனவுகள் போன்றவை. தூக்கத்தால் எல்லாம் மறைவதுபோல் அவைகளும் மறைந்துவிடும் தன்மையன.² இதுதான் ஆன்மா ஒன்றெனக் கூறுபவரின் வாதமாகும்.

ஒரே உடலில் இயங்கும் ஒரே ஆன்மாவில் ((eka-sarīraika-jīva-vāda) எழுந்த கற்பனையின் விளைவுதான் இந்த உலகம். இந்த உலகம் உயிருடையதாகவும், இல்லாததாகவும் காணப்பெறுகிறது.

ஆன்மா ஒன்றே எனக் கூறுபவரில் சிலர், உடல் ஒன்றே எனக் கூறுவதை ஆதரிக்கத் தயங்குகின்றனர். சிறந்த ஆன்மாவாகப் பிரம்மத்தின் பிரதிபிம்பமாக விளங்கும் இரணியகர்ப்பனை அவர்கள் கொள்ளுகின்றனர். வேறு ஆன்மாக்களுமுள். அவைகள் எல்லாம் இந்தச் சிறந்த முக்கிய ஆன்மாவின் பிரதிபிம்பங்களேயாகும். ஓவியத் திரையில் மனித உடல்களில் அழகான உடைகளை அணிவது போல இந்த ஆன்மாக்களும், ஏகமாக விளங்கும் முக்கிய ஆன்மாவின் காரணமாகப் பல உடல்களைப் பெறுகின்றன. அதாவது, சுருங்கக்

¹ சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 27.

² Shakespeare, Tempest, Act. iv, Sc. 1.

கூறினால், தனித்த பல உடல்களையுடைய ஒரே ஆன்மாவைத் தான் இந்த அத்துவிதவாதிகள் கொள்ளுகின்றனர் (saviśeṣā-nekaśarīraika-jīva-vāda) என்பது புலப்படும்.¹

முன்னாவது வகை, ஏக ஆன்மவாதிகள். இவர்கள் கூறுவது இதுதான்; ஒவ்வோர் ஊழிக்காலத்துக்கும் ஒவ்வோர் இரணிய கர்ப்பனிருப்பதால் சிறப்பு மிக்க ஆன்மாவாக விளங்கும் இந்த இரணியகர்ப்பன் யாவன் என்றறிவது முடியாத காரியமாகிவிடும் எனவே, பல உடல்களை மாறுபாடின்றி இயக்கும் ஒரே ஆன்மா (aviśeṣā-nekaśarīraika-jīva-vāda) என்ற கருத்தையே தேர்ந்தெடுப்பர். இங்கு, ஒருவர் மற்றொருவருடைய இன்பதுன்பங்களை நினைவு கொள்ள முடியாது என்பதற்கு வெவ்வேறுபட்ட உடல்தான் காரண மெனக் குறிப்பிடுவர். இத்தகைய ஏக ஆன்ம வாதத்தைக் கொள்ளும் இம் மூவகைக் கருத்துகளின்படி, கட்டுப்பட்ட நிலைக்கும், விடுதலையான நிலைக்குமிடையே எவ்வகை வேறுபாடுமில்லை என்றே கொள்ள வேண்டும்.²

முற்கூறிய கருத்துகளை ஒப்புக்கொள்ளாத அத்துவிதக் கருத்துடையவர்களுமுள்ளார். இவர்கள் ஆன்மாவின் தழுவலாக விளங்கும் உட்புறமாக அமைந்திருக்கும் கருவி முதலியவற்றைக்கொண்டு, பல ஆன்மாக்களிருப்பதாகக் கூறுவர். ஆன்மாவின் தழுவல்கள் (adjuncts) பலவாகவிருப்பதால், ஆன்மாவும் பலவாகவிருக்கிறது என்பது இவர்தம் கூற்று. ஆன்மாக்கள் பல எனக் கூறுவதால் உயிர்களின் கட்டுப்பட்ட நிலைக்கும் விடுதலையடையும் நிலைக்குமிடையேயிருக்கும் வேறுபாட்டை உணர்ந்தவர்களாகின்றனர்.

இப்படியாகப் பல கொள்கைகளைப் பார்த்தோம். இக் கொள்கைகளில் பாரதிதீர்த்தர் எதை விரும்புகிறார் என்பதை எளிதில் கூற முடியாது. கட்டுப்பட்ட உயிர்களுக்கும் விடுதலைபெற்ற உயிர்களுக்கும் இடையே காணப்படும் வேறுபாட்டை அவர் ஆதரிப்பதிலிருந்தும், கணவுலகத்துக்கும் நனவாக விளங்கும் இந்த விவகார உலகத்துக்கும் வேறுபாடுகளிருக்கின்றன என்று கூறுவதாலும், அவர் பல ஆன்மாக்களுள்ளன என்ற கருத்தை ஆதரிக்கிறார் என்பது தோன்றும். மேலும், அஞ்ஞானமாகின்ற அறியாமையில் காணப்படும் அழுக்கின் நிலையைப் பொறுத்து ஆன்மாக்கள் வேறுபடுகின்றன என்ற கருத்தைத் தமது தத்துவ விவேகத்தில் (Tattvaviveka) கூறுவதை அறியலாம்.³ இதனால் தேவர்கள், மனிதர்கள், மனிதர்களிலும் தாழ்ந்தவர்கள் என்னும் இவை போன்ற பாகுபாடுகள் ஆன்மாக்களுக்குள் ஏற்படக் காரணமாகிறது.

¹ சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 28.

² சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 28.

³ ப. தா. (PD), I, 17.

ஆனால், விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் (Vivaraṇa-prameya-saṅgraha) ஓர் இடத்தில் அவர் குறிப்பிடுவதை நோக்கும்போது, அவர் ஏக ஆன்மக் கருத்தைக் கொள்பவர்போல் தெரிகிறது.¹ ஆங்குக் கட்டுப்பட்ட உயிருக்கும் கட்டினின்றும் விடுதலையடைந்த உயிருக்குமுள்ள வேறுபாட்டை அவரிடம் கேட்டால் அவர் பதிலிறுப்பதை நாம் காணலாம். ஆன்மா 'நீ மாத்திரமே'; அங்குத்தான் உண்மையான அறிவு ஒழுங்கமைப்பாக மிளர்கிறது. உன்னைத் தவிர மற்றவைகள் எல்லாம் கனவில் காணும் உருவங்கள் போல, உன் அறியாமை காரணமாக அமைந்தவைகளேயாம். அவைகள் கட்டுப்பாடினின்றும் விடுதலை அடைந்தவைகளாயிருக்கலாம்; அல்லது விடுதலை அடைந்துகொண்டுமிருக்கலாம்; அல்லது இனிமேல் விடுதலை அடைபவைகளாகவுமிருக்கலாம். எப்படியிருந்தாலும், அவைகள் உன் அறியாமையின்பாற்படுவனவாகும். வாமதேவர் போன்றவர்கள் கட்டுப்பாடுகளினின்றும் விடுதலை பெற்றதாக வேத நூல்கள் கூறினாலும், பிரம்மத்தைப்பற்றிய ஞானத்தையே அவைகள் எப்போதும் புகழுகின்றன என்பதை நாம் நன்கு உணர வேண்டும். இதனால் விளங்குவது என்ன? உடலை விட்டு வேறுடலை அடையும்போதும், அல்லது பந்தங்களிலிருந்து உண்மையாக விடுதலை பெறும்போதும் யார் யார் கட்டுப்பட்டவர்கள் அல்லது கட்டுப்படாதவர்கள் என்று கூறுவதற்கு முடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. எனவே, ஒவ்வொரு மனிதனைப் பொறுத்து, அவனுக்கு அவனேதான் ஆன்மாவாக விளங்குகிறான். மற்றவர்கள் எனப்படுவதெல்லாம் அறியாமையின் பாற்பட்ட பொய்த்தோற்றங்களேயாகும். உடல்கள் பல்வேறுகத் தென்படுவதன் காரணமாகத்தான் ஒருவன் மற்றொருவனுடைய இன்பதுன்பத்தை எண்ணிப்பார்க்க இயலாத நிலை ஏற்படுகிறது. ஒரே ஆன்மாவாகியிருந்தபோதிலுங்கூட, அதுதான் முன்னர் எடுத்த உடல்களின் இன்பதுன்பங்களை எண்ணிப்பார்க்க முடியாத நிலையில்தானிருக்கிறது.²

இப்படிப் பார்க்கும்போது, தானேதான் தனக்கு உட்பொருள் எனும் கருத்தையே (solipsism) பாரதிதீர்த்தரும் தழுவுவதுபோல் தெரிகிறது. 'தன்னை நேசிப்பதால்தான் ஒருவன் எல்லாவற்றையும் நேசிக்கிறான்' போன்ற பிரகதாரணணிய உபநிடத வாக்கியங்களை அவர் விளக்க முற்படும்போது, அகநிலைக் கொள்கையைக் (subjectivism) கடைப்பிடிக்கும் நிலையை அடைவதை நாம் காணுகிறோம். ஆனால், ஒன்று மாத்திரம் நிச்சயம். அவர் எழுதிய நூல்களையெல்லாம் படிக்கும் ஒருவன் அவர் அக நிலையாளர் எனக் கருத்துணியான். காரணம் இதுதான். அத்துவிதக் கருத்துகளை விளக்க

¹ VPS, பக்கம் : 243; ஏக ஆன்மக் கருத்தைப் பரப்ப எழுந்ததுதான் விவரண காரம் (Vivaraṇakāra). இதனால்தான் இக்கருத்தை விவரணப்பிரமேய சங்கிரகத்தில் (Vivaraṇa-prameya-saṅgraha) பாரதிதீர்த்தர் கொண்டிருக்கவேண்டும்.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 265.

முற்படும்போது இரண்டு வகை உண்மை நிலைகளினின்றும் பேச வேண்டிய சூட்டாயம் ஏற்படுகிறது. இதனால்தான் குழப்பமேற்படுகிறது. பரிபூரணமாக விளங்கும் பரம்பொருளைப் பார்க்க வேறு உலகமும் இல்லை. எனவே, பல உயிர்கள் அல்லது ஆன்மாக்களுள்ளன எனப்படுவதே எழுவுதில்லை. ஆனால், உலகியல் நிலையிலிருந்து பார்க்கும்போது பல்வேறு வகை உயிர்களிருப்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதாகிறது. எனவேதான் பாரதிதீர்த்தரின் விளக்கங்கள் அகநிலைச் சார்புடையன போன்றும், 'தானே தனக்கு உட்பொருள்' போன்ற கருத்தைச் சார்ந்தது போன்றும் தோற்றமுறுகிறது. இத்தகைய விளக்க நிலைகள் தற்செயலாக எழுந்தனவேயன்றி அவர் கொள்ளும் விளக்கத்தின் உயிர்நிலையாக அமைகிறது எனக் கொள்ளலாகாது. அவர் தன்னை ஏக ஆன்மவாதி என்று கூறிக்கொண்ட தில்லை. முன்னரே குறித்த விளக்கங்களில் எல்லாம் இதைக் காணலாம் அவர் கூற வருவது இதுதான். ஒழுங்கமைப்பாக விளங்கும் அறிவாற்றல் ஒன்றே; அதுதான் ஆன்மா; மற்றை உயிர்கள் எல்லாம் அறியாமையின்பாற்படும்; அறிவாக விளங்கும் ஆன்மாவை அறியாமையுடன் கலந்திருக்கும் ஆன்மாவுடன் நாம் ஒப்பிடுகிறோம்.

'ஒரே ஆன்மா, ஆனால், பல தனித்த உடல்கள்' என்ற கொள்கையை (savis'esā—'neka-sarīraika-jīva-vāda) அப்பய தீக்ஷிதர் (Appaya Dikṣita) விளக்க முற்படும்போது சித்திரதீபிகையிலுள்ள ஓவியம் தீட்டப்பட்ட திரையையே சான்றாகக் காட்டுவர். இதிலிருந்து ஏக ஆன்மக் கொள்கையையே பாரதிதீர்த்தர் கடைப்பிடித்தார் என்பது விளங்கும். ஆனால், சித்திரதீபிகையைப் பொறுத்தமட்டில் இதற்கு எத்தகைய சான்றும் கிடையாது. அங்கு இரணியகர்ப்பன் முக்கிய ஆன்மாவாகவும் கொள்ளப்படவில்லை. எல்லா உயிர்களின் சூக்கும் சரீரங்களை ஆட்டுவிக்கும் ஆன்மாவாகவே தான் அவன் குறிப்பிடப்படுகிறான். உயிர்களை எல்லாம் அறிவாற்றலின் மறுதோற்றமாகத்தான் அல்லது பிரதிபிம்பமாகத்தான் (cidābhāsāh) கருதப்படுகிறது. அவைகளைப் பொய்மையானவை என்றோ, வெறும் வெளித்தோற்றமென்றோ (jivābhāsāh) கொள்ளலாகாது. அறிவற்ற பொருள்களிடமிருந்து அவைகளைப் பிரித்தறிவதற்குத்தான், ஒப்புமை கூறும்போது ஓவியத் திரையில் ஆடைகளணிந்த மனித உருவங்களாகத் தீட்டப்பட்டிருக்கின்றன.

9. இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பு (Relation between Jīva and Īśvara)

பிரமத்துக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்புகள்தாம் என்ன?¹ அவர்கள் தம்முள் வேறுபாடுகள் உளவா? அல்லது அவர்கள்

¹ இங்கு பிரமம் என்பது இறைவனையாகும். அதாவது, மாயையால் பந்தப்பட்ட பிரமத்தையே குறிப்பிடுகிறோம்.

உறவு ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் நிறைந்த ஒன்று? அல்லது வேறுபாடுகள் அற்ற ஒன்று?

காட்சிபோன்றவைகளின் சான்று இல்லாத காரணத்தால், பிரமத்துக்கும் உயிருக்கும் உண்மையாகவே வேறுபாடுண்டு எனக் கூற முடியாது.¹ இறைவனும் உயிரும் நுண்மையாக விளங்குவதால் காட்சியினால் அதை அறிய முடியாது.² காட்சி என்பது புலன்கள் மற்றைப் பொருள்களோடுள்ள தொடர்பையே அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது. இத்தகைய தொடர்பை நம் உயிருடனோ இறைவனுடனோ கொள்ளமுடியாது. மேலும், இத்தகைய தொடர்பைத் தனித்த பிரமாணமாகக் கொள்ளவு முடியாது; அதற்குத் தவிரயாகத்தான் கொள்ளலாம். எனவே, இத்தகைய தொடர்பு இல்லாத மனத்தால் இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள வேறுபாட்டை எவ்வாறு அறிய முடியும்? முடியாது. 'இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள வேறுபாட்டை அறிய நம் ஊகத்தைக் (inference) காரணம் காட்டமுடியாது. உலகியல் வேறுபாடுகளுக்கு அறியாமையைக் காரணம் காட்டும் அத்துவிதவாதிக்கு ஊகம் (யூகம்) கூறும் எவ்வகைத் தற்செயலான வேறுபாட்டாலும் எவ்வகைப் பயனுமில்லை; ஆன்மாவைப்பற்றிய வேறுபாடுகளைக் கூறும் ஊகங்கள் எல்லாம் இயக்கமின்மை (inertness) எனும் தழுவலின் காரணமாக மட்டுப் படுத்தப்படுகின்றன. இதனால் இறைவனுக்கும் உயிருக்குமிடையே யுள்ள எந்த வகை உண்மையான வேறுபாட்டையும் ஊகத்தால் அறியமுடியாது. மேலும், உண்மையான வேறுபாடு இல்லாதபோது தெரியாதது என எதுவுமில்லை. இதனால் உய்த்துணரும் வழியிலும் (Presumption) எந்தவகை வேறுபாட்டையும் உணரமுடியாது. இறைவன் உண்மையிலேயே உயிர்களினின்றும் வேறுபட்டிருந்தால், ஆன்மாவின் இன்மைநிலை (non-selfhood) அவனை வந்தெய்தும். மேலும், உணர்வு நிலையாலும் இவ்வேறுபாட்டை உணரமுடியாது. உணரக் கூடிய ஒன்றை இதுவரையிலும் உணராத நிலையில்தான் (anupalabhi=non-cognition) அதை உணர முடியும்; ஆனால், இறைவனோ மனத்தால் உணர முடியாதவன்.³ மேலும், வேதநூல்களும் இவ்வேறுபாட்டை முற்றிலும் எதிர்க்கின்றன. 'நான் வேறு, அவன்வேறு' என்று கூறிக்கொண்டே வேறுபட்ட இறைவனை வணங்கும் ஒருவன் உண்மையை அறியாதவனாகிறான்'⁴ 'இவ்வுலகத்தில் காணும் வேறுபாட்டை உண்மையெனக் கொள்பவன் இறந்து கொண்டேயிருக்கிறான்' 'வேறுபட்டவைகள் எவையும் இங்கில்லை.'⁵

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 242.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 265.

³ இவ்விளக்கத்தைப்பற்றி முழு விவரங்களுக்கு பேதாதிக்காரத்தைப் (Bhedadhikkāra) பார்க்க.

⁴ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 241; பிரகதா. I, iv, 10.

⁵ பிரகதா, III, iv, 1.

இத்தகைய வேத நூல் கூற்றுகள் உயிருக்கும் இறைவனுக்கு மிடையே வேறுபாடுகளுள்ளன என்பதைக் கண்டிக்கின்றன என்பது தெளிவாம்.

‘நமது உள்ளிலே நின்றுநிலவும் ஆன்மா’ ‘எல்லா வற்றுள்ளும் அடங்கியிருப்பதுதான் உன்னுள்ளிருக்கிறது’ என்ற இவை போன்ற வேதநூல் கூற்றுகளை¹ ஆதாரமாகக் கொண்டு இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பு வேற்றுமையையும் ஒற்றுமையையும், வேற்றுமை—ஒற்றுமையையும் உள்ளடக்கியிருக்கிறது எனக் கூறுவது பேதாபேதவாதிகளின் (Bhedaveda-vadins) கருத்தாகும். பிரமனுக்கும் ஆன்மாவுக்குமிடையே கூறப்படும் வேறுபாட்டை அறிவால் நீக்க முடியுமா என்பது பற்றி அவர்கள் தாம் கூறவேண்டும். இத்தகைய வேறுபாட்டை நீக்கமுடியாதென்றால் உயிரின் விடுதலைக்கே இடமில்லாமலாகிறது. இவ் வேறுபாட்டை அறிவால் நீக்க முடியும் என்று கொண்டால், அத்தகைய அறிவுதான் என்ன? இவ்வறிவை ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் நிறைந்த ஒன்றாகக் கொள்ளமுடியாது. வேற்றுமைகளைத் தன்னகத்தே கொண்ட அறிவால் எங்ஙனம் அதனையே போக்க முடியும்? வேறுபாடற்ற அறிவால் வேறுபாட்டை அகற்ற முடியும் என்று கூறினால், இத்தகைய வேறுபாடற்ற அறிவை அடைவதற்குரிய பொருத்தமான வழிதான் என்ன? இறைவன் தந்த அறிவுரைகளினின்றும் இத்தகைய அறிவு பிறந்தது எனக் கொள்வதற்கில்லை. இறைவறி வேறுபாடுகளையும், வேறுபாடற்ற நிலைகளையும் தன்னகத்தே கொண்டிருப்பதால் பேதாபேதவாதிகள் கூறுவதுபோல, அங்கிருந்தும் இவ்வறிவு பிறந்திருக்க முடியாது. மேலும், இத்தகைய வேறுபாடற்ற அறிவு பல தலைமுறைகளாக வழக்கத்திலிருந்து வருவதாகக் கொண்டாலும். அறிவின் காரணமாக வேறுபாடுகள் நீக்கப்படுதலின், வேறுபாடுகள் பொய்யாகக் காட்சி யளிக்கின்றன. அறிவால் அறியாமை நீங்குவதுபோல இறைச் சடங்குகளால் வேறுபாடுகள் அகற்றப்படுகின்றன என்று கூறுவதும் தவறே. ‘பிரமத்தை அறிபவன் பிரமமாகிருன்’ என்ற வேத முழக்கம் இந்த உண்மையை வெளிப்படுத்தும்.²

இப்படியும் கூறுவதுண்டு, அறிவால் மறைந்தொழிந்தாலும் வேறுபாடுகளில் பொய்மை கிடையாது என்று கருதுவதுமுண்டு. அறிவு தோன்றுவதற்கு முன்னிருக்கும் அறிவில்லாதநிலை, அறிவு தோன்றியவுடன் அழிவதை இவர்கள் சான்றாகவும் காட்டுவர். இதை உண்மையாகக் கொண்டாலும் ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் ஒரே வேளையில் அமைந்திப்பதாக எவ்வாறு கொள்ளமுடியும்?

¹ பிரகதா. III, iv. 1.

² முண்டக. III, ii, 9.

வேறுபாடு என்ற பண்பால் அல்லது அதுபோன்ற வேறு பண்பால் பிரம்மத்துக்கும் உயிருக்கும் ஒற்றுமையிருக்கிறது எனக்கொள்ளல் நலமா? இப்படியென்றால், மாறுபாட்டைக் கட்டுப்படுத்துவது எதுவோ அதுவே மாறுபாடில்லாத ஒற்றுமை நிலையையும் கட்டுப்படுத்துவதால், வேறுபாடு அழியும்போது, ஒற்றுமையும் அத்துடன் அழிந்துபடுகிறது. மேலும், பகுப்பற்ற பிரமத்தின் இயல்பைப் பெற்ற உயிரின் பண்பாக விளங்கும் வேறுபாட்டை வெறுஞ்சடங்கு களால் எங்ஙனம் அகற்ற முடியும்? அறிவு வழியாக இவ் வேறுபாட்டை அகற்ற முடியும் என்று கூறுவதுமுண்டு. தற்செயலான வேறுபாடுபற்றியே உயிர் பிரமத்தினின்றும் வேறுபடுகின்றது. எனக் கூறும்போது, அதுவே பிரமமாகத் தென்படுகிறது; இப்படியானால் அவைகளினிடையே ஒற்றுமை-வேற்றுமைத் தொடர்புக்கே வழியில்லாமலாகிறது. வேறுபாட்டையே உயிரின் முக்கியப் பண்பாகக் கொண்டால், வேறுபாடு அழியும்போது உயிரும் அழிந்துபடுகிறது. உயிரின் பண்பு அழிந்தபோதிலும் அதன் அடிப்படை நிலை (Substiate of qualification) அழியாது பிரமத்துடன் கலந்து விடுதலையை அனுபவிக்கிறது என்றும் கூறலாம். இப்படிப் பார்க்கும் போது இத்தகைய அடிப்படைப் பண்பு பிரமத்துடன் ஐக்கிய மடையும்போதும் அவ்வாறே இருக்கவேண்டும். அதேபோல் உடலை விட்டு வேறுபாட்டைத் தேடிச் செல்லும்போதுமிருக்கவேண்டும். உடலை விட்டு வேறு உடலைத் தேடும் நிலையிலிருந்து பிரமத்துடன் ஒன்று சேர்ந்திருக்கும் நிலை வேறுபட்டிருக்க வழியில்லை. மேலும், இவ்விரு நிலைகளும் ஒரே வேளையில் நிகழுவதில்லை. எனவே, வேறுபாடு என்பது உயிரின் இன்றியமையாத பண்பாகக் கொள்ள முடியாது. இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பு ஒற்றுமை-வேற்றுமை நிறைந்த ஒன்று என்ற கருத்துக்கு வேத நூல்களின் ஆதரவு கிடையாது. கூறப்போனால் அவைகள் வேறுபாட்டைக் கண்டிக் கின்றன என்றே கூறவேண்டும். ஒற்றுமையை வலியுறுத்தும் பல சொற்றொடர்களையே அங்கு நாம் காண்கிறோம். 'அது ஒன்றெனவே காணல் வேண்டும்'¹ 'இந்த உண்மையைத் தவிர வேறுண்மைகளைப் பார்ப்பவர் எவருமில்',² போன்றவைகளை உதாரணமாகக் கொள்ளலாம். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? 'நம்முள் விளங்கும் இறைவன்' போன்ற பல வேதநூல் சொற்றொடர்களுக்கு பேதாபேதவாதிகள் தங்களுக்குச் சாதகமாகத் தவறான வகையில் பொருள் கொள்ளுகின்றனர் என்பது புலனாகிறது. வேதநூல்கள் ஒற்றுமை வேற்றுமைத் தொடர்பைத் தெரிவிக்கவில்லை. மாயையால் எழுந்த வேறுபாடுகள் வழி வேறுபாடற்ற நிலையையே அவைகள் உலகத்துக்கு அறிவுறுத்துகின்றன³

¹ பிரகதா. IV, iv, 20. ² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 231; பிரகதா. III, vii, 23.

³ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 232.

நிரந்தரமாக பந்தபாசங்களில் கட்டுண்டிருக்கும் உயிரின் நிலையிலிருந்து நிரந்தரமாகவே கட்டற்ற நிலையில் இயங்கிவரும் பிரமத்தைப் பிரித்துரைக்கவே ஒற்றுமை-வேற்றுமை வழியைக் கடைப்பிடித்து உயிர் நிலையை வேறுபடுத்திக் கூறினர். பரிபூரண ஒற்றுமையென்று ஒன்றிருந்தால், பிரமன் எப்படித்தான் இந்த உலகத்தைப் படைத்துவிட்டுத் தானும் தன் உடலைவிட்டு வேறொரு உடலைத்தேடி அலையவேண்டும்? மேலும், அழுக்கற்ற ஒன்று எப்படித்தான் அழுக்காக மாறமுடியும்?

மேற்கூறிய வினாவிற்கு விடையிறுப்பதன்முன் நாம் கூறிவந்த ஒற்றுமை-வேற்றுமைக்கருத்தைப்பற்றி நன்கு ஆராய்வது இன்றியமையாததாகிறது. இந்த வகைத் தொடர்பு சில நிலைகளுக்குத்தான் பொருந்தும். பொதுமைக்கும் தனித்த ஒன்றுக்கும் இத் தொடர்பு பொருந்தும். அதேபோல்தான் பொருளுக்கும் பண்புக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்பு; காரணத்திற்கும் காரியத்துக்குமுள்ள தொடர்பும் இத்தகையதுதான். மேலும், பகுப்பற்ற பூரணமாக விளங்கும் தூய்மைக்கும் அதனின்றி தனித்தியங்கும் பண்புக்கும் இதே தொடர்புதான். முழுமைக்கும் பகுதிக்கும் இந்தத் தொடர்புதான் என்றால் மிகையாகாது. இந்தத் தொடர்புகளைப்பற்றியெல்லாம் நாம் அறிந்தாலும், உயிருக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள தொடர்புபோல அவ்வளவு அறிவுக்குப் பொருத்தமாக இத்தகைய தொடர்புகளை நாம் அறிய முடியாது. முழுமைக்கும் பகுதிக்கும் தொடர்பிருப்பதாகக் கூறப்படுகிறது. இதற்கு வேதநூல்களை எடுத்துக்காட்டாகவும் காட்டப்படுகிறது. 'உயிர்களின் உலகம் என்னில் ஒரு பகுதியே'¹ 'எல்லா உயிரினங்களும் அவனில் நாலில் ஒரு பங்கே'² 'காலத்துக்கும் அப்பாற்பட்டது'³ என்ற வேதநூல் சொற்றொடர்கள் பகுப்பற்ற ஆன்மாவையே எடுத்தோதுகின்றன; கூறப்போனால், இத்தகைய வேதமரபை ஒட்டிய விதிகளும், அறிவுரைகளும் பிரமத்தின் விழுமிய நிலையைக்காட்டி, அதனால் உயிரின் சிறுமையைக் காட்ட எழுந்தவைகளே என்பதை நாம் உணரவேண்டும். பிரமம் பகுப்புள்ளதாக அமைந்திருக்குமானால் அது பல மாறுதல்களுக்கு உள்ளாக வேண்டியிருக்கும். அப்போது அதன் நிலையைப் பல பகுதிகளால் செய்யப்பட்ட மண்பாண்டத்துக்கு ஒப்பிடலாம். எனவே, 'பிரமத்தில் பகுதிகளிருப்பதாகக்' கொள்ளும்போது, அது அறிவாற்றல் போன்ற தழுவல்களையே (adjuncts) குறிக்கிறது எனக் கருதுவதால் இத்தகைய தவற்றைத் தவிர்க்கலாம். ஆனால், உண்மை

¹ பகவத்கீதை, XV, 7.

² சாந்தோ, III, vii, 6.

³ கவிதே, VI, 19.

யான வேறுபாட்டை இதனால் நிறுவமுடியாது. பரந்த வான வெளியை ஊசி முனையால் எவ்விதம் கூறுபோட முடியும்? நம் அக உறுப்பால் உயிரினின்றும் பிரமத்தை வேறுபடுத்தித் கூற முடியாது. பிரம்மம் தனக்குத்தானே படைக்கும் தீமைக்குக் காரணமாக விளங்கும் தழுவல்களைப்பற்றி நம்மால் நினைத்துக்கூடப் பார்க்க முடியாது. படைப்புக்கு முன்னர் பிரம்மத்துக்கும் உயிருக்கும் வேறுபாடு இருந்தது என்று நிறுவப்படாத காரணத்தால், பிரம்மம், தான் படைத்த உயிர்களின் நலனுக்காகவே பலவகைத் தழுவல்களையும் படைத்தது எனக் கூறமுடியாது. வினை (கருமம்), அறியாமை, பதிவு எண்ணங்கள் (residual impressions) முதலியவைகள் உயிரின் தழுவல்கள் இல்லை என்ற காரணத்தால் அவைகள் இத்தகைய பாகுபாட்டிற்குக் காரணமாகக் கூறமுடியாது. அகவுறுப் பாக விளங்கும் பொருளைத்தான் உயிரின் தழுவலாகக் கொள்ள முடியும்.¹

இறைவனுக்கும் உயிருக்குமிடையேயுள்ள ஒற்றுமை-வேற்றுமைத் தொடர்புக்கும், ஒரு நிலநிறப் மலருக்கும், மஞ்சள் நிறக் கனிக்குமிடையேயுள்ள தொடர்புக்கும் ஒப்புமையிருப்பதாகக் கூறுவதுமுண்டு. மலருக்கும் கனிக்கும் வேறுபாடு இருந்தபோதிலும், அவைகளின் உட்பொருளைப் பார்க்கும்போது ஒற்றுமையையே காணுகிறோம். ஆனால், இப்படிச் சூதுவது நேர்மையான சிந்தனைக்கு ஒவ்வாததுதான். 'இந்த ஆன்மாதான் பிரம்மம்' என்று கூறும் போது உயிருக்கும். பிரமத்துக்குமிடையேயுள்ள பொருத்தம் வலியுறுத்தப்பெறுகிறது. இத்தகைய பொருத்தம் மலருக்கும் கனிக்குமிடையே காணமுடியாது, 'இந்த நிலம் மலர்தான் மஞ்சள் நிறக் கனி' என்று கூறும்போது எவ்வளவு பொருந்தாக் கூற்றாக இருக்கிறது! பேதாபேத வாதிகள் தங்கள் நிலையை எவ்வளவுதான் வலியுறுத்தினாலும் அது அறிவுக்குப் பொருத்தமாகத் தெரிவதில்லை. தழுவல்களால் கட்டுப்படுத்தப்பெற்ற வேறுபாட்டை பிரம்மமேல் ஏற்றிக் கூறுவதால் இவ் வேறுபாடே பொய்மையாகத் தெரிகிறது. மேலும், இத்தகைய வேறுபாட்டின் காரணமாக உடலைவிட்டு வேறு உடலை அடையும் உயிரையும் எந்த உடலையும் அடையாத பிரம்மத்தையும் அறிவுக்குப் பொருந்துமாறு வேறு பிரிக்கலாம் என்று கருதி ஒற்றுமை-வேற்றுமைக் கொள்கையைக் கடைப்பிடிப்பதும் இயலாத காரியமாகிவிடும். வேறுபாட்டின் அடிப்படையில் இத்தகைய பாகுபாட்டைக் கொண்டால், இந்தப் பாகுபாடு பிரம்மத்தைச் சார்ந்த அறியாமையின் இணைப்பு-இணைப்பின்மை காரணமாகப் பிறந்தது என அத்துவித வாதியால் கூறமுடியும். ஒரே பொருளைப் பற்றிக் கூறும்போது இணைப்பு-உளதாம்-தன்மையும், இலதாம்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 242.

தன்மையும் அதிலுண்டு எனக் கூறுவது அறிவிற்குப் பொருத்தமாகாது என்ற கூற்றும் பொருளற்றதேயாகும், ஆகவேதான், பேதாபேத வாதிகள், வேறுபாடு-உளதாம்-தன்மையும், இலதாம்-தன்மையும் ஒரே வேளையில் நிலைபெற வழியுண்டு என்பதை ஒப்புக் கொள்ளுகிறார்கள். வேறுபாடற்ற நிலையைப் பூரணநிலையாகக் கொள்ளும்போது, ஒரே வேளையில் ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் தம்முள் எதிரிடையாகவேதாம் விளங்கமுடியும். பகுதியென்ற நிலையில் உயிர் உடலைத் தேடிச் செல்லும் குணம் உண்டு என்றாலும், முழுமையாக விளங்கும் பிரமத்துக்கு இந்தக் குணமில்லை என்று கூறுவர். இத்தகைய கருத்து அறிவுக்குச் சிறுதும் பொருந்தாது என்னலாம். உடலைவிட்டு உடலைத் தேடும் பண்பு பகுதியிடம் (உயிர்) விளங்கும்போது, அதோடு தொடர்புள்ள முழுமை (பிரம்) எந்த வகையிலும் பாதிக்காமலிருக்கமுடியுமா? இதிலிருந்து தெரிவதுதான் என்ன? வேற்றுமை-ஒற்றுமை எனும் கருத்தை நிறுவ முற்படும் அடிப்படையே தவறுதலாக அமைந்திருக்கிறது என்பது புலப்படும். பரிபூரண ஒற்றுமையே அமைந்திருந்தால் உடலைவிட்டு உடலைத்தேடும் அறியாமை வயப்பட்ட பண்பைப் பிரமத்திற்கும் கூறவேண்டிவரும் என்பதுதான் பேதாபேத வாதிகளின் கருத்தாகும். ஆனால், எதைத் தவறு என்று கருதித் தவிர்க்க முயலுகிறார்களோ அதே தவற்றைத் தாங்கள் அறியாமலே செய்கின்றனர். பேதாபேதவாதி கூறுவதன்படி பிரமத்துக்கு உடல் விட்டு வேறுடல் செல்லும் தன்மை உண்டு என்கிறது. மேலும், உயிர்களிடமிருந்தும் இந்த உலகத்தினின்றும் வேறுபடாது இருத்தலால், இவைகளினுடைய தவறுகளின் தொகுப்பாக பிரம்மம் விளங்கும் என்கிறது. ஆனால், அத்துவிதவாதி இதை மறுப்பான். பிரமத்தில் தவறுக்கே இடமில்லை. தூய்மையான ஒன்று ஒரு போதும் அழுக்காக மாறுவதில்லை என்பதுதான் அவன் கருத்தாகும். பிரதிபிம்பத்திலமையும் இருள் மூலப்பிரதிக்குக் கிடையாது. மேலும், வேதநூல்கள் உயிருக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள வேறுபாட்டைக் கூறுவதாகத் தெரியவில்லை. மாறாக, அவைகள் வேறுபாட்டைத்தான் கண்டிக்கின்றன; வேறுபாடற்ற நிலையைப் பல வகையாக வலியுறுத்துகின்றன. 'இதுதான் உன் ஆன்மா; அவன் தான் உன் அகநிலையை ஆள்பவன்; அழிவற்றவன்'¹ என்பது பிரகதாரணியம்.

10. பிரதிபிம்ப வாதமும் அவச்சேத வாதமும் (Pratibimba-Vāda and Avaccheda-Vāda)

வேறுபாடற்ற நிலைக் கொள்கையை (The Doctrine of Non-difference) ஏற்றுக்கொள்ளாத எவரையும் அத்துவித வாதி என்றே

¹ பிரகதா. III, vii, 3.; வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 242, 243.

கூறமுடியாது. இக் கொள்கையை ஏற்றுக்கொள்ளுபவரினும், அதை விளக்கும் வகையில் பலவகை வேறுபாடுகள் உள்ளன. ஒருசிலர் இறைவனும் உயிர்களும் பிரம்மத்தின் பிரதிபிம்பங்கள் எனக் கூறுவர். வேறு சிலர் இறைவனை 'மூலப் பொருளின் மாதிரி' (prototype) எனக் கொண்டு உயிரை அதன் பிரதிபிம்பமாகக் கொள்வர். அறியாமையைக் கொண்ட அறிவாற்றல் என உயிர்களைக் கொள்பவருமுளர். இன்னும் சிலர் உயிரைப்பற்றிக் கூறும் போது அதைத் தனது பரந்த பூரணநிலையை மறந்த பிரமமாகக் கூறுவர். தனது விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தின் (Vivaraṇa-Prameya-Saṅgraha) ஏழாவது பகுதியில் (Vraṇaka) இத்தகைய கருத்துகளை விவரணகாரரை ஒட்டிப் பாரதிதீர்த்தரும் கூறுவர். இத்தகைய கருத்துகள் அனைத்தும் முடிவான நிலைகளே என்றும் அவர் கூறுவர். மேலும், அவர் கூறுவதன்படி, சில அத்துவித வாதிகள் அவித்தைக்கும் மாயைக்கும் பாகுபாடு காட்டுவதுமுண்டு; இவர்கள் கூறும் பிரமம், மூலப்பொருளின் மாதிரியாகவும், மாயையின் ஆற்றலைத் தன்னகத்தே கொண்டதாகவும், எல்லாவற்றிற்கும் காரணமாகவும் விளங்குகிறது; உயிர்களைப்பற்றிக் கூறும்போது, அவைகள் தனித்த நிலையில் அவித்தையால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட பிரதிபிம்பங்கள் என்பர். மாயைக்கும் அவித்தைக்கும் வேறுபாடு காட்டாதவர்களுமுண்டு. இவர் தம் கருத்துப்படி மாயையில் பிரதிபிம்பிக்கும் பிரமமே எதற்கும் காரணமாக அமைகிற தென்றும், உயிர்களனைத்தும் அவித்தையால் கட்டுண்டிருப்பதாகவும் கூறுவர். பிரமசித்தியின் (Brahma-Siddhi) ஆசிரியர் அகநிலைக் கொள்கையையே வலியுறுத்துவர். அவர் தம் கூற்றின் படி பார்த்தால் உயிர்கள்தாம் தம் மயக்கத்தின் காரணமாக இந்த உலகத்தைப் படைக்கின்றன என்பது தெரியவரும். இத்தகைய உயிர்கள் தனித்த நிலையில் தமது அறியாமையின் காரணமாக பிரமத்தையும் இந்த உலகின் வடிவமாக எண்ணி மயங்குகின்றன. இப்படியே மயங்கும் உயிர்கள் படைக்கும் உலகங்கள் பலவாம். இவைகள் தம்முள் ஒப்புமையிருக்கிறது என்றாலும், முழுமையான ஒற்றுமை கிடையாது என்னலாம். ஒவ்வோர் உயிரும் தன் படைப்பாலே தனக்குக் கட்டுப்பாட்டை வருவித்துக் கொள்ளுகிறது. அதுவே அதன் எல்லையாகவும் அமைகிறது. வட்டவடிவாக அமைந்த இந்தப் படைப்புலகத்தில் (circular panorama) அது அழுந்தியிருக்கிறது. பிரமம் இந்த உலகத்தின் அடிப்படையாக விளங்குவதால் அதையே இவ்வுலகத்தின் காரணமாக உருவகத்தால் கூறுவர். இந்த அகநிலைக் கொள்கையை வேறொரு வகையிலும் கூறுவதுண்டு. தனது அவித்தையின் காரணமாக மாத்திரமே பிரமம் இவ்வுலகமாக வடிவெடுத்து, கனவுபோல் பொய்மையாகத் தோற்றமுறுகிறது என்பதுதான் இக்கூற்று.¹

¹ வி. பி. சி. (VPS), பக்கங்கள் 224, 225.

சங்கரருக்குப்பின் வந்த அத்துவிதவாதிகளிடையே உயிரின் நிலையைப் பற்றிய கருத்தில் விவாதம் ஏற்படலாயிற்று, பிரமத்தின் மூலப்பொருள்போல் விளங்கும் இறைவனின் பிரதிபிம்பமே உயிர் என்று கூறும் பிரதிபிம்பவாதத்தினரின் கருத்தை விவரணத்தின் ஆசிரியர் (Vivaranakāra) ஆதரிப்பர். இந்தக் கருத்தையே விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் பாரதிதீர்த்தரும் கொள்ளுவர். அறியாமையில் மயங்கும் அறிவாற்றலே உயிர் என்று கூறும் அவச்சேத வாதத்தை (Avaccheda-vāda) வாச்சஸ்பதி உருவாக்கினார் எனக் கூறுவர். இவருக்கும் ஆதரவாளர் பலருண்டு. ஜீவாத்து மாவின் தற்செயலான இயல்பைப் பற்றித் தெளிவாகக் கூறவந்த சங்கரர், பிரதிபிம்பத்துக்கும் மண்பாண்டத்தினுள் தெரியும் ஆகாயத் துக்கும் ஒப்புமைகூறி விளக்குவாராயினர். பிரதிபிம்பமாக விளங்கும் உயிருக்கும், அறியாமையில் மயங்கும் அறிவாற்றலாகிய உயிருக்கும் எவ்வகை முரண்பாடுமில்லை யென்றேதான் அவர் கருதினார். ஆனால், அவருக்குப்பின் வந்தவர்கள் இந்த ஒப்புமைகளை வலிந்து பொருள் கொள்ளுவாராயினர். இதனால் ஒரு சிலர் பிரதிபிம்பவாதத்தினராகவும், வேறு சிலர் அவச்சேத வாதத்தினராகவும் வேறுபடலாயினர்.

விவரணக் கருத்தைப்பற்றி இப்போது விளக்க முற்படலாம். தானென்ற முனைப்பில் காணப்படும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே உயிரெனப்படும். 'மூலப்பொருள் மாதிரி'க்கும், அதன் பிரதிபிம்பத்துக்கும் எவ்வகை வேறுபாடுமில்லாத காரணத்தால் உயிர் பிரமத்தினின்றும் வேறுபட்டதெனக் கூறமுடியாது. கண்ணாடியில் தெரியும் முகம் உண்மையான முகமே அன்றி வேறுபட்டதாக இருக்கமுடியாது. மூலப்பொருளும் பிரதிபிம்பமும் ஒருவகையில் ஒன்றே; ஆனால், ஒன்றை ஒன்று பார்த்து நிற்கிறது; அதன் வேறுபாடு அவ்வளவுதான். மூலப் பொருளுக்கும் கண்ணாடியின் பிரதிபிம்பத்துக்கு மிடையே அனுபவ நிலையில் காணப்படும் வேறுபாடு 'நான்' எனும் முனைப்பால் அகன்றுவிடுகிறது. கண்ணாடியில் தெரியும் பிரதிபிம்பம் 'எனதே' எனக் கொள்ளும் போது வேறுபாட்டுணர்வு மறைகிறது. இத்தகைய வேறுபாட்டுணர்வு மறையாதிருந்தால் பிரதிபிம்பம் என்பதே இல்லாததொன்றாகிவிடும். பிரதிபிம்பம் என்றால் என்ன? அது கண்ணாடியில் பதியும் முகத்தின் முத்திரையுமன்று; அல்லது முகம் அருகிலிருப்பதால் கண்ணாடியில் ஏற்படும் மாறுதல்களுமன்று. ஒரு பொருளும் அதன் பிரதிபிம்பமும், அவை தம்முள் எவ்வகை இணைப்புமில்லாத காரணத்தால் ஒரே அளவாக இருப்பதில்லை. இதனால் பிரதிபிம்பத்தை முத்திரை என்று கூறமுடியாது. பயன்தரும் காரணமாக விளங்கும் மூலப் பொருளின் பிரதி இல்லாதபோதும் பிரதிபிம்பம் தொடர்ந்திருப்பதால் ஏற்படும் நிகழ்ச்சியால், கண்ணாடியில் மாறுதல் ஏற்படுகிறது எனவுங் கொள்ளமுடியாது. கண்ணாடியினருகில் முகமிருப்பதால்

கண்ணாடி முகமாக மாறிவிடாது. இது உண்மை யென்றால் சிற்பிக்கே வேலை கிடையாது. மூலப்பொருளின் பிரதியை அவன் கண்ணாடியின்முன் கொண்டுவருவதே போதும்! அப்போது, கையுளி போன்ற கருவிகளைப் பயன்படுத்தத் தேவையில்லையே! மேலும், கண்ணாடியில் பல மாறுதல்கள் ஏற்படுவதாகவும் நமக்குத் தெரியவில்லை. மென்மையான அதன் பகுதியில் மூல உருவத்தி் விருப்பதைப்போல் பலவகை மேடுபள்ளங்கள் எவ்வாறு தோன்ற முடியும்? நாம் அப்படி உணருவதுமில்லையே! எனவே, கண்ணாடியில் வேறொரு முகம் தெரிகிறது எனக் கூறுவது இல்லாதவொன்று. அங்குக் காணப்படுவது மூலப் பொருளின் மறு தோற்றமே; அல்லது பிரதிபிம்பமே! இங்கு நாம் குறிப்பிடுவது: இதுதான்: கண்ணாடியில் காணும் பிரதிபிம்பத்தின் இடநிலைதான் (location of the reflection) பொய்யே தவிர, பிரதிபிம்பம். பொய்யன்று.¹

மூலப் பொருளின் பிரதியும், அதன் பிரதிபிம்பமும் ஒன்றே என்ற கருத்தை ஏற்றுக்கொள்ளாத அத்துவித வித்தியாச்சாரியார் (Advaita vidyācārya) பிரதிபிம்பத்தை ஒரு படைப்பென்றே கொள்கிறார். குழந்தைகளும் அரக்கர்களும் தங்களைக் கண்ணாடியில் பார்க்கும்போது வேறுபட்ட முகங்களையே காணுவதாகப் பாவிக்கிறார்கள். பிரதிபிம்பம் மூலப் பொருளின் பிரதியுடன் ஒன்றுகிறது என்ற உணர்வு அவர்களிடம் தெரிவதாகக் காணோம். கண்ணாடியில் தெரியும் முகம் அதன் உண்மையான இடத்தில் அமைந்திருக்கவில்லை. என்பதும், கண்ணாடியில் தெரியும் பிரதிபிம்பமே உண்மைக்குப் புறம்பாக விளங்குகிறது என்பதையும் இவர் தம் கூற்றால் தெரியலாம். கூறப்போனால், விவரணக் கருத்தைக் கொள்பவர்களுக்காக ஒரு கொள்கையையே வித்தியாச்சாரியார் வகுக்க முன்வருகிறார் என்னலாம். ஆனால், இந்தக் கொள்கை விவரண பிரமேய சங்கிரகத்தில் எவ்வகையிலும் ஆதரிக்கப்படவில்லை என்றே கூறவேண்டும். மேலும், சித்தாந்தலீசாவில் (Siddhānta-līśa) விவரணக் கருத்துடையவர் பிரதிபிம்பத்தைப் பற்றிக் கூறுவது இதுதான், 'பார்ப்பவர் கண்களிலிருந்து வெளிவரும் ஒளிக்கதிர்கள் பிரதிபிம்பத்தைத் தரும் கருவியின் உதவியால் மூலப் பிரதியின் முகத்தில் சென்றடைந்து அதைப் பற்றுகின்றன.'² இந்தக் கொள்கையை எவ்வகையிலும் நம்புவதற்கில்லை; எனவேதான், அது எதிர்ப்புக்காளாகிறது. விவரணக் கருத்தையே தனதாகக் கொள்ளும், அல்லது தனது நூலான விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் அதை.

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 65—67.

² சி. லே. ச. (SLS), Vol. I, பக்கம் 33. திரு. S. S. சூரியநாராயண சாஸ்திரியின் முகவுரையைக் காண்க.

விவரிக்கும் பாரதிதீர்த்தர்கூட இக் கொள்கையை மறுக்க முற்படுகிறார் என்றே கூறவேண்டும். பிரதிபிம்பம் என்ற ஒன்றே கிடையாது என்று கூறுபவர்களும் தவறுசெய்கிறார்கள்; பார்ப்பவர் கண்களிலிருந்து வெளிவரும் ஒளிக் கதிர்கள் பிரதிபிம்பத்தைத் தரும் கருவியால் (கண்ணாடி) மூலப் பிரதியின் முகத்தில் சென்று பற்று கின்றன எனக் கூறிப் பிரதிபிம்பத்தைக் கண்ணாடியினின்றும் பாகுபடுத்த முடியாது எனக் கூறுபவர்களும் தவறான வழியில்தான் செல்லுகிறார்கள் எனக் கூறுவர் பாரதிதீர்த்தர்.¹

பிரதிபிம்பம் மனிதனின் முன் காணப்படுகிறது என்ற அனுபவ உண்மையைக் கொண்டு, இத்தகைய கருத்துகளைக் கண்டிக்க வேண்டும் என்பதும் இவர்தம் கூற்றும். ஒரே முகம் இரண்டு இடங்களில் ஒரே வேளையில் இருக்கமுடியாது என்றிருந்தாலும், கண்ணாடியில் தெரியும் முகத்தை மாயையின் விளைவெனக் கூறுவதால், அறிவுக்குகந்த வகையில் நாம் விளக்க முடியும் எனவுங் கூறுவர் இவர்.

பிரதிபிம்ப வாதத்துக்கு மிகக் கடுமையானதோர் எதிர்ப்புண்டு. பிரதிபிம்பத்தை ஒப்புக்கொண்டாலும் அறிவாற்றலைப் பொறுத்து எங்ஙனம் அது பொருந்தும்? நிறமற்றதும் பருப்பொருளற்றதுமான பிரமம், நிறமற்ற அறியாமையில் எங்ஙனம் பிரதிபிம்பிக்க முடியும்? இதற்குப் பாரதிதீர்த்தர் பதிலிறுப்பர்: பருப்பொருளற்ற ஒன்றிலும் பிரதிபலிக்கமுடியும்! மேகங்கள், விண்மீன்கள் முதலியவற்றால் நிறைந்த ஆகாயம் தண்ணீரில் பிரதிபலிப்பதை இவர் சான்றாகக் காட்டுவர்; பூரணமாக விளங்கும் தூய்மையான பிரமத்திற்குப் பிரதிபிம்பமே கிடையாதுதான். ஆனால், மாயையால் சம்பந்தப்பட்ட பிரமத்துக்குப் பிரதிபிம்பம் உளதாகக் கூறமுடியும். மேலும், உயிரை ஒரு பிரதிபிம்பமாகக் கூறுவதற்கேற்ற ஆதார முண்டு எனவும் இவர் கூறுவர். 'ஒவ்வொரு வடிவத்துக்கும் பிரதிபிம்பமாக அது—பிரமம் மாறியது' என்று வேதம் கூறும்.² 'தண்ணீரில் தெரியும் சந்திரன் போல, அது ஒன்றாகவும் பல வாகவும் காணப்படுகிறது.'—இது மரபு வழக்காகும்—³ 'இத்தகைய காரணத்திற்குச் சூரியனின் பிரதிபிம்பங்கள் தெரிவதை நாம் ஒப்புமையாகக் கொள்ளலாம்' இது வேதாந்த சூத்திரக் கூற்றாகும்.⁴

அவச்சேதக் கருத்தைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியை விவரணப் பிரமேயச் சங்கிரகத்தில் நம்மால் காணமுடியும். மண்பாண்ட நீரில்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 67.

² பிரகதா. II, v, 19.; கதா. V, ix, 10.

³ பிரமவிந்து (Brahmavindu), 12.

⁴ வேதாந்த சூத்திரம், III, ii, 18.; VPS, பக்கம் 68.

‘தெரியும் வானம் போல, ஒரு தழுவலின் (adjunct) வழியாக உயிரின் நிலையை விளக்கலாம் என்றால், இத்தகைய உயிரின் தழுவலின் மத்தியில்தான் பிரம்மம் வாழ்கிறது என்று கூறலாமா? இது உண்மையென்றால், உயிரின் தழுவலில் அறிவாற்றல் இரட்டிப்பாகத் தோன்றவேண்டுமே! ஆனால், மண்பாண்ட நீரில் தெரியும் ஆகாயம் இரட்டிப்பதை நாம் காணுவதில்லையே! ஆனால், உயிரின் தழுவலில் பிரம்மம் விளங்காமலிருந்தால், அந்த பிரமத்தை எங்கும் நிறைந்த ஒன்றாகவோ, எல்லோரையும் ஆட்டிப் படைக்கும் ஒன்றாகவோ கூறமுடியாது. எனவேதான், மண்பாண்டத்தில் தோன்றும் ஆகாயம் போல், தழுவல் மூலமாக உயிரை விளக்க முற்படுவதில்லை. இறைமையைக் கூறும் நூல்களில் உயிரின் அல்லது ஆன்மாவின் பற்றற்ற நிலையைக் காட்டவேதான் மண்பாண்டத்தில் தோன்றும் ஆகாயத்தை உதாரணமாக எடுத்தார்கள். உயிர்நிலையை அல்லது ஆன்மிகநிலையின் கட்டுப்பட்ட நிலையை விளக்குவது வேதநூல்களின் குறிக்கோளன்று. உயிரை ஒரு பிரதிபிம்பமாகக் கொள்ளும்போது, அறிவாற்றலின் இரட்டை நிலையைத் தவறாகக் கொள்ளவேண்டியதில்லை. நம் கால்கள்வரை தண்ணீருள்ள ஓர் இடத்தில் நாம் நிற்கும்போது, அந்தத் தண்ணீரின் அளவுக்குகந்த இயற்கையான வானவெளியையும் காணுகிறோம்; அந்தத் தண்ணீரின் பிரதிபிம்பமாகத் தெரியும் பரந்த வானவெளியையும் காணுகிறோம். இதேபோன்று, உயிரின் தழுவலான ‘நான்’ எனும் முனைப்பில் உண்மையான அறிவும், அதேபோல் பிரதிபிம்பமாகத் தோன்றும் அறிவும் காணப்படலாம். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பிரதிபிம்பம் என்பது உண்மைப் பொருளாகிய மூலப்பிரதியின் இயல்பைக் கொண்டிருக்கிறது என்பதும், வேறுபாடு, தவறு போன்ற காரணத்தாலும், மேலும் பிரதிபிம்பம் என்ற காரணத்தாலுந்தான் அதன் பொய்யான தன்மை வெளிப்பட ஏதுவாகிறது என்பதும் விவரணக் கருத்தாக மிளிக்கிறது.¹

‘பஞ்சதசியில்’ (Pañcadaśi) அவச்சேத வாதத்தைப்பற்றிய ஓர் ஆராய்ச்சி காணப்படுகிறது. அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தை நாம் நம்பத் தேவையில்லையென அவச்சேதவாதிகள் கூறுவர். அறிவாற்றலால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட நிலையான ஒன்றுதான் ஆன்மா அல்லது உயிர் என்பது இவர்தம் கருத்தாகும். மண்பாண்டம் அசையும்போது, அதனுள் தெரியும் வானமும் அசைகிறது. இங்கு, அசைவை வானத்தின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லுகிறோம். இதேபோல் மனத்தின் காரணமாக நாம் இந்த உலகத்தில் செயற்படுகிறோம். இப்படிச் செயற்படுவதை அறிவாற்றலின்பால் பொய்ம்மையாக ஏற்றிக் கூறுகிறோம். அறிவாற்றல் போன்ற உயிரின் தழுவல்

¹ வி. பி. ச. (VPS); பக்கங்கள் 68, 69.

(adjunct) மூலமாக உயிரின் துன்பத்தையும், அது பல உடல்களை எடுக்கும் நிலையையும் கூற முடியும்போது, அறிவாற்றவின் பிரதிபிம்பத்தின்மேல் நம்பிக்கை கொள்ளுவது மிகைபடக் கூறலாகும் என்பதுதான் அவச்சேதவாதிகளின் கருத்தாகும். ஆனால், இக் கருத்தைப் பாரதிதீர்த்தர் ஏற்றுக்கொள்ள இசையார். அறிவாற்றவின் தழுவல் காரணமாக சீவாத்தமா (உயிர்) பிறந்ததென்றால், மண்பாண்டத்தின் தழுவலாக அறிவாற்றல் எழும்போதும் அதைச் சீவாத்துமா (உயிர்) என்றே கூறவேண்டும் என்பது அவர்தம் கருத்தாம். பற்றற்ற நிலையிலிருக்கும் ஆன்மா வெறும் கட்டுப்பாடு காரணமாக உயிராகிவிடாது; அதாவது, சீவான்மாவாகி விடாது. இப்படிப் பார்க்கும்போது உலகிலுள்ள எல்லாப் பொருள்களும் (மலைகளும், பள்ளத்தாக்குகளுங்கூட) உயிர்கள் எனக் (சீவான்மாக்களென) கொள்ளவேண்டி வரும். இதனால் உயிருடையவைகளுக்கும் உயிரில் பொருள்களுக்குமிடையே காணப்படும் வேறுபாடு இல்லாதொழிந்துவிடும். தெளிவாகவும் தூய்மையாகவும் இருப்பதாகக் கூறி, நமது அறிவாற்றல் மண்பாண்டம்போன்றவைகளிடமிருந்து வேறுபடுகின்றது என்றும் கூறலாகாது. அவைகள் தழுவல்கள் என்று கொள்ளும்போது, அவைகள் எல்லாவற்றிற்குமே பொருந்தும் என்னலாம். சான்றாக, நெல் அளப்பதற்கு மரத்தால் செய்த படியையும் பயன்படுத்தலாம்; அல்லது உலோகத்தால் செய்த படியையும் பயன்படுத்தலாம். நெல்லை அளப்பதை எண்ணிப் பார்க்கும்போது, படியின் வேறுபாட்டைப்பற்றி நாம் கவலைப்படுவதில்லை. மேலும், இங்ஙனம் நெல்லை அளக்கும்போது ஒரு படியில் நெல் கூடுதலாகவோ, அடுத்த படியில் குறைவாகவோ வருவதில்லை. இதேபோன்றுதான் நம் உயிரும் (ஆன்மாவும்). அது அறிவாலும் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது; மண்பாண்டம் போன்ற மற்றைத் தழுவல்களாலும் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது. உயிரைக் கட்டுப்படுத்தும் பொருள்களைக் கருதும்போது, அவைகள் வேறுபாடு காட்டவேண்டியதில்லை. இதனால் அறிவாற்றல் காரணமாகத்தான் உயிருக்கு 'உயிர்நிலை' (jivahood) ஏற்படுகிறது என்று கருதினால், வெளிப்புறத் தழுவல்களாக விளங்கும் பாண்டம் போன்றவைகளாலும் அதற்கு உயிர் (அல்லது சீவன்) என்ற நிலை ஏற்படுகிறது என்று ஏன் கூறமுடியாது?

நெல்லை அளக்கும் இரண்டு படிக்களை முன்பு கூறினோம். அவைகளிரண்டுமே ஒரே அளவாகத்தான் நெல்லை அளக்கின்றன. வேறுபாடு எதுவுமில்லை. ஆனால், இந்த இரண்டு அளவுப் படிகளுக்குள் ஒரு வேறுபாடிருப்பதாக அவச்சேதவாதிகள் கூறுவர். உலோகத்தினால் செய்த படி பிரதிபிம்பிப்பதுபோல மரத்தினால் செய்த படி பிரதிபிம்பிப்பதில்லை. நாம் ஏற்றுக்கொள்வதைப் பொறுத்துத்தான் நாம் இதையும் கொள்ளவேண்டும். பாண்டங்கள்

போன்றவை அறிவற்ற பொருள்கள். இவைகளுக்குப் பிரதிபிம்பிக்கும் தன்மை கிடையாது. ஆனால், உயிரின் தழுவலாக விளங்கும் அறிவாற்றலுக்குப் பிரதிபிம்பிக்கும் திறனுண்டு. அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தை உயிரின் (jivatva) தனித்த பண்பு என்றும் கூறலாம். எனவே, ஆன்மாவை வரையறுத்துவிடுவதால் அதில் உயிர்த்தன்மை (jivahood) வந்துவிடுவதாகக் கூறல் முடியாது. அறிவாற்றல் போன்ற தழுவல் (adjunct) இருந்தால் மட்டிலுமே ஆன்மாவால் பிரதிபிம்பிக்க முடியும்; இந்த அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே உயிர் (jiva) எனப்படும்.¹

இதுவரையிலும் அவச்சேதவாதத்துக்கெதிராகக் கூறியவைகள் எல்லாம் நம்ப முடியாதவைகளாகத்தானிருக்கின்றன. ஏன்? பிரதிபிம்பவாதத்துக்கெதிராகவும் பல வாதங்களை எடுத்துரைக்கலாமே.² சில வாதங்களை முன்னரே பார்த்தோம். இத்தகைய வாதங்களுக்குப் பிரதிபிம்பவாதியால் தரப்பட்ட பதில் பொருத்தமெனக் கூறுவதற்கில்லை. ஆனால், இங்குக் கூறவேண்டுமென்றொன்றுண்டு. இத்தகைய வாதங்கள் வேண்டுமென்றே செயற்கையாக உண்டுபண்ணினவைகளேயாம். உயிரின் பொய்ம்மையான, இல்லாத ஒன்றை இருப்பதாகக் கொள்ளும் இயல்பைப்பற்றி விளக்க எழுந்த ஒப்புமைகளை, வேண்டுமென்றே பலவகையாகப் பொருள் கொள்ளுவதால் வந்த விளைவுதான் இது என்னலாம்.

பிரதிபிம்பவாதத்தின் வகையைச் சேர்ந்த ஆபாசவாதத்தினை (ābhāsa-vāda) 'பஞ்சதசியில்' (Pañcadaśī) பாரதிதீர்த்தர் கொள்வர். பிரதிபிம்பம்¹ உண்மையானது என்பதும், அது மூலப்பொருள் மாதிரியுடன் பொருந்துகிறது என்பதும் விவரணக் கருத்தின் இயல்பாகும். ஆபாசவாதத்தின்படி, ஆபாசம் (ābhāsa) எனப்படுவது 'முற்றிலும் பொய்ம்மையான ஒன்றை'யே குறிக்கிறது. உயிரின் நிலையே பொய்ம்மையானது என்றால், உயிருக்கும் பிரமத்துக்குமுள்ள வேறுபாடற்ற நிலை எங்ஙனம் உருவாக முடியும்? உயிரும் பிரமமும் ஒன்றுக்குமேல் ஒன்றாக விளங்குவதாக (sublation) இவ்விரண்டுக்கு மிடையே பொருத்தமேற்படுகிறது எனக் கூறி, இதனால் இவ்விரண்டுக்குமுள்ள வேறுபாடற்ற நிலை உண்மையே எனக் கொள்ளலாம். இறைவனைக்கூடப் பிரதிபிம்பமாகவே கருதுவர் பாரதிதீர்த்தர். மாயையில் பிரதிபிம்பிக்கும் அறிவாற்றலை இறைவன் என்றும், அவித்தையில் பிரதிபிம்பிக்கும் அறிவாற்றலை உயிர் என்றும் கூறுவர் இவர். மாயைக்கும் அவித்தைக்குமுள்ள வேறுபாடுதான் என்ன? தூய்மையான சத்துவ குணம் மிக்கது மாயை என்பதும், அசுத்தமான சத்துவ குணம் மிக்கது அவித்தை என்பதும் இவர்தம் கூற்றும்.

¹ ப. தா. (PD), VIII, பக்கங்கள் 27—31.

² பார்க்க: சி. லே. ச. (SLS), பக்கம் 93. இங்குப் பிரதிபிம்பவாதத்துக் கெதிராக விரிவான ஆய்வு கொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது.

ஒரு சாதாரணமான ஒப்புமையைக்கொண்டு, பிரமத்துக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பைக் கூறுமுகத்தான் பிரதிபிம்ப வாதம் பயனுடையது என்றே கொள்ளவேண்டும். இறைவனையே பிரதிபிம்பம் எனக் கொள்ளும் பிரதிபிம்பவாதத்தைச் சார்ந்த ஆபாச வாதத்துக்கு ஆதரவாக எதையும் கூறமுடியாத நிலையில்தானிருக்கிறோம். இறைவனையே பிரதிபிம்பமாகக் கொள்ளும்போது, உயிரினின்றும் அவனை வேறுபடுத்த வழி எதுவுமில்லை என்றே கூறவேண்டும். இதனால் பகுப்பென விளங்கும் உயிரின் கதியற்ற நிலையே இறைவனுக்கும் ஏற்படுகிறது. மேலும், இறைவனைப் பிரதிபிம்பமாகக் கொள்ளுவதால், இறைவனுக்கும் உயிருக்குமிடையே காணப்படும் 'ஆட்டுவிப்பவன்-ஆடுபவன்' தொடர்பும் இல்லாமலாகிறது.¹

உயிரை வெறும் பிரதிபிம்பமாகக் கூறும் 'பஞ்சதசி'க் கருத்தை ஏதோ தற்செயலானது என்று முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம். பாரதிதீர்த்தர் 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்' தில் பிரதிபிம்பவாதத்தையும், 'த்ருக் திருஷ்ய விவேகத்' தில் (Drg-drśya-viveka) அவச்சேதக் கருத்தையும் கொள்ளுவதைப் பார்க்கும்போது, இவ்விரு முரண்பட்ட கருத்துகளினிடையே தத்தளிக்கிறார் என்பது புலனாகும். எனவே, இத்தகைய இருவகைக் கொள்கைகளையும் ஒன்றுபடுத்துவதற்குத்தான் ஆகாயத்தின் நான்கு வகையான மாறுபட்ட இயல்புகளை எடுத்துக் காட்டால் விளக்க முற்பட்டார் போலும்! மண்பாண்டத்திலுள்ள ஆகாயத்தை மாறுபடாது சாட்சிபூதத்தை நிற்கும் கூடஸ்த (Kūtasthā) பிரமத்திற்கும், பாண்டத் தண்ணீரில் தெரியும் ஆகாயத்தை உயிருக்கும் ஒப்புமை கூறுவர் பாரதிதீர்த்தர். ஆனால், இந்தப் பாகுபாடு பயனற்றது என்றறிந்தவுடன் உயிர்ப் பண்புடன் மாறுபடாத நிலையையும் (immutable) சேர்த்துக்கொண்டு அறிவாற்றலின்மூலகைப் பாகுபாடுகளையே கூறுவாராயினர். உயிரைப்பற்றி அறிய மூன்று வழிகளுள்ளன. அவைகளாவன: அகக் கருவியை உடைய அறிவாற்றல்; அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பம்; கடைசியாகக் கனவால் ஆக்கப்பட்ட நிலை இம் மூன்று வழிகளிலும் முதல்வழி கூறுவதே உண்மையான உயிரைக் குறிக்கிறது. அதாவது, பாரமார்த்திக நிலையைக் (pāramārthika) குறிக்கிறது. இவ்வழியால்தான் பிரமத்தின் உண்மையான நிலையுடன் உயிர் பொருத்தமுறுகிறது. மற்றைய வழிகள் இதற்குக் கீழானவைகளே. எனவே, அவைகளைத் தவிர்த்து மேற்செல்லவேண்டியதாகிறது. எனவேதான், பாரதிதீர்த்தர் அவச்சேதக் கருத்தே மற்றை இரு கருத்துகளையும் பார்க்க மேன்மையானது எனக் கூறுவர். இந்த உண்மையை, 'அதுவே நியாக விளங்குகிறும்' என்ற வேதக் கூற்றை அவர் விளக்கும்போது அறிய

¹ சி. லே. ச. (SLS), Vol. I, பக்கங்கள் 39, 40. திரு. குரிய நாராயண சாஸ்திரியாரின் முகவுரையைப் பார்க்க.

லாம். பகுப்பற்ற பிரமத்துடன் வரையறுக்கப்பட்ட உயிர் எவ்வாறு ஒன்றுபடுகிறது என்பதையே இவ் வேதவாக்குக் குறிப்பிடுகிறது என்பர் பாரதிதீர்த்தர். பிரதிபிம்பத்தால் ஆக்கப்பட்ட உயிராலோ, கனவுகளால் ஆக்கப்பட்ட உயிராலோ இந்த ஒற்றுமையை அடைய முடியாது என்பதும் அவர்தம் கொள்கையாம்.

இதிலிருந்து தெரிவதுதான் என்ன? பிரதிபிம்ப வாதத்தை முதலில் கைக்கொண்ட பாரதிதீர்த்தர், கடைசியில் அவச்சேத வாதத்தைச் சிறுகச் சிறுகச் சார்வதை அவர்தம் நூல்களின் வாயிலாகவே அறிகிறோம். சில வேளைகளில் அவர் மண்பாண்டத்தில் தங்கும் ஆகாயத்தை உதாரணமாகக் காட்டலாம்; அல்லது பிரதிபிம்ப ஒப்புமையை வலியுறுத்தலாம். ஆனால், இவைகளையெல்லாம் பெரியனவாக எடுத்துக்கொள்ளத் தேவையில்லை. அத்துணித ஆசிரியர்கள் விளக்க முற்படுவதெல்லாம் இதைப்பற்றித்தான் : அதாவது, பிரமத்துக்கும் உயிருக்கும் வேறுபட்ட நிலையே கிடையாது என்பதுதான்.

8. மாயை

(Māyā)

1. பிரமனும் மாயையும் (Brahman and Māyā)

உண்மையாகவும், அறிவாகவும், வரம்பற்ற நிலையாகவும் விளங்குவதுதான் பிரமமாகும். மாறக் கூடியதும், அறிவற்றதும், பகுப்புள்ளதும், அழியும் தன்மைவாய்ந்ததும் ஆக இருப்பது உலகமாகும். பிரமம் தூய்மையானது, பண்பற்றது, பகுப்பற்றது, மாறுதலுமற்றது. ஆனால், மாறிக்கொண்டிருக்கும் புறநிலைப் பொருள்களையும், விரைந்து மறையும் பலவகை நிகழ்ச்சிகளையும், பகுப்புள்ள பொருள்களையும் தன்னகத்தே கொண்டது இவ்வுலகம். பிரமம் பேரின்பமயமானது; ஆனால், இப் பிரபஞ்சமோ துன்பமயமானது. இந்த நிலையில் அத்துவிதவாதியிடம் தோன்றும் சிக்கல் இதுதான்: மிகத் தூய்மையான பிரமத்திலிருந்து மாசு நிரம்பிய இப்பிரபஞ்சத்தில் மனிதர்களும் பொருள்களும் எவ்வாறு தோன்றினார்கள். இந்தப் பிரச்சினைக்கு வழிகாண இயலாத காரணத்தால், ஒருமைக் கொள்கைகளில் (monism) பெரும்பான்மையும் சிதறுபடுகின்றன. ஒன்றாக விளங்கும் பிரமம், பலவாகத் தோன்றுவதன் உண்மைதான் என்ன என்பதைப் பரம்பொருள் கொள்கையினர் (Absolutists) விளக்கக் கடமைப்பட்டுள்ளனர். பிரமமே இவ்வுலகின் பருமைக் காரணமாகவும், தோற்றக் காரணமாகவும் விளங்குகிறது என்பதைச் சென்ற அதிகாரத்தில் கண்டோம். இவ்வுலகம் பிரமத்தின் காரணமாகத் தோன்றியதென்றால், இவ்வுலகத்தில் காணப்படும் குறைகளுக்குப் பிரமம் பொறுப்பாகாதா? இதனால் பிரமத்தின் வேறுபாடற்ற நிலைக்குக் களங்கம் விளையாதா? இது உண்மையென்றால் பிரமம் எங்ஙனம் உண்மையாக, அறிவாக, பேரின்பமயமாக விளங்க முடியும்? இத்தகைய வினாக்களுக்கு விடையிறுக்க முடியும் என்பதை முன்னறிவிப்பாக ஏழாவது அதிகாரத்திலே கூறினோம். பிரமத்தை உலகத் துவக்கத்துக்கோ, அதன் மாறுதல்களுக்கோ காரணமெனக்

கூறுதல் கூடாது. ஆனால், அது இந்த உலகம்போல் பொய்ம்மையாகக் காட்சியளிக்கிறது; இப்படிக்காட்சியளிப்பதால், அது துன்பத்தையும் அனுபவிக்கிறது எனக் கொள்ளல் வேண்டா. இவ்வுலகத்தின் குற்றங்களும் குறைகளும் பிரமத்தை அணுகுவதில்லை. ஒரு கயிறு பாம்புபோல் தோன்றுகிறது என்பதால், பாம்பின் குணங்கள் கயிற்றின்கண் அமைந்துவிடாது. அதைப் பம்பாகப் பாவிக்கும்போதும், கயிறு கயிருகவேதானிருக்கிறது; பிரதிபிம்பத்தில் காணப்படும் தவறுகளும் குறைகளும், மூலப்பிரதியைக் கெடுத்துவிடா. பொய்ம்மை வெளிப்பாடாகப் பிரமத்திலிருந்து தோன்றும் இந்த உலகத்துக்குப் பேரின்பமயமாக அமைந்திருக்கும் நம் ஆன்மாவில் துன்பத்தையும் முரண்பாட்டையும் உண்டுபண்ணும் ஆற்றல் கிடையாது. ஆனால், இப்படியே கூறி, ஓர் அத்துவிதவாதி எளிதில் தப்பிவிடலாம் என்பது முடியாத காரியமாகும். பிரமமே இந்த உலகமாக வெளிப்படுகிறது எனக் கூறுவதுடன், ஓர் அத்துவிதவாதி நிறுத்திக்கொண்டால், அது நன்மை பயக்காது. பிரமம் ஏன் இப்படி உலகமாகத் தோற்றமளிக்க வேண்டும் என்பதைப்பற்றிய விளக்கத்தையும் அவன் கொடுக்க வேண்டும். உண்மையைப்பற்றி அறிய விரும்பும் எவரும், 'பிரமம் பொய்ம்மையின் காரணமாக உலகமாகத் தோன்றுகிறது என்ற நிலையுடன் திருப்தியடைவர் எனக் கூறமுடியாது. 'நிலையான பிரமம் நிலையற்ற உலகமாகத் தோற்றமுறுவதன் உண்மை தான் என்ன?' என்பதை விளக்கும்போதுதான் அத்துவிதத்தத்துவமே அறிவுக்குகந்ததாக அமையும். எனவே, இத்தகைய விளக்கத்தைத்தான் அத்துவிதவாதி தரவேண்டும். பிரமம் பொய்ம்மையாக வெளிப்படுவதை விளக்க முற்படும்போது, அதற்கும் அப்பாற்பட்டதாய் விளங்கும் ஒரு தத்துவத்தை (in extraneous principle) நாம் நம்பவேண்டியவர்களாயிருக்கிறோம்; இன்றேல், இந்த உலக வெளிப்பாட்டைப்பற்றி நாம் எதையும் கூறமுடியாத நிலையைத்தான் அடைவோம். எனவே, நுண்மையுடையதாயும், ஒப்பற்ற நிலையிலும் விளங்கும் பிரமத்தின்மீது புதிதாக ஒரு தத்துவத்தையோ, ஒருவகை ஆற்றலையோ ஏற்றிக் கூறவேண்டி வருகிறது; இன்றேல் பலதிறப்பட்ட இவ்வுலகத்தை விளக்க இயலாது. இதனால்தான், அத்துவிதவாதிகள் பிரகிருதியைத் (மூல இயல்பை அல்லது இயற்கையை) தங்கள் தத்துவமாகக் கொள்ளுகின்றனர். இதை மாயை (Māyā) என்றும், அவித்தை அல்லது அறியாமை (nescience) என்றும் கூறுவர்.

பிரமமும் மாயையும் தனித்தனி நிலையில் இவ்வுலகின் பருமைக் காரணமாக விளங்க முடியாது. பிரமமும் மாயையும் கலந்த ஒன்றுதான் பருமைக் காரணமாக முடியும். இந்தக் கலப்பைப்பற்றி மூவகையாகக் கூறலாம். இரண்டு இழைகளைத் தம்முள் முறுக்கும்போது அது கயிருக மாறுகிறது. இதேபோன்று, பிரமமும்

மாயையும் ஒரே அளவில் வீர்வி நிற்கின்றன என்பதுதான் முதற் கூற்றாகும். இங்கு உண்மை நிலைக்கும் வெளிப்பாட்டு நிலைக்கும் பிரமம் காரணமாகவும், மந்த நிலைக்கும் மாறுபாடுகளுக்கும் மாயை காரணமாகவும் விளங்குகின்றன. இரண்டாவது கூற்று இதுதான்: மாயையின் ஆற்றலையே பருமைக் காரணமாகக் கொள்ளவேண்டும். ஆற்றல் தனியாக நிற்க முடியாது. எனவே, எதையாவது சார்ந்து தான் நிற்க வேண்டும்; அதேபோல், மாயையின் ஆற்றல் பிரமத்தை அண்டி நிற்கிறது. இதனால் பிரமத்தையுங்கூடப் பருமைக் காரணமாகக் கொள்ள வேண்டி வருகிறது. முன்னரவது கூற்றும் மாயையின் பருமைக் காரணத்தையே குறிக்கிறது. மாயையின் அடிப்படையாகப் பிரமம் விளங்குவதால்; பிரமத்தையும் பருமைக் காரணமாகத்தான் கொள்ள வேண்டும்.

இம் மூவகைக் கூற்றில் முதற் கூற்று, மாயையுடன் சம்பந்தப் பட்ட பிரமனின் தழுவலாக விளங்கும் ஒரு கருவியைத்தான் இந்த உலகத்தின் பருமைக் காரணமெனக் கூறுகிறது. மற்றையிரண்டும் மாயையே பருமைக் காரணம் எனக் கூறும். இம் முக் கூற்றுகளில் இருந்து ஓர் உண்மையை நாம் அறியலாம். அதாவது, பிரமத்தைப் பருமைக் காரணமாகக் கூறும்போது, அதை உருவகத்தால் தான் விளக்க முற்படுகிறோம். இக் கூற்றுகளை பாரதிதீர்த்தர் கூறும் போது, தனக்கென எந்தக் கூற்றையும் தேர்ந்தெடுக்காமல், பொதுவாகத்தான் எல்லாவற்றையும் விளக்குகிறார்.¹

2. மாயையும் அவித்தையும் (Māyā and Avidyā)

மாயைக்கும் அவித்தைக்குமுள்ள பாகுபாட்டைச் சில அத்துவித வாதிகள் எழுப்புவர். அழுக்கு அல்லது அசுத்தம் நிறைந்த சத்துவகுணம் மிக்க பிரகிருதியை அவித்தையென்றும், சுத்த சத்துவகுணம் மிகுந்த பிரகிருதியை மாயை என்றும் வேறு பிரிப்பர் பாரதிதீர்த்தர். முன்னதை உயிரின் தழுவலாகவும், பின்னதை இறைவனின் தழுவலாகவும் இவர் கொள்வர்.²

ஆனால், தனது விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில், அவர் இத்தகைய பாகுபாட்டைக் கூறவில்லை; அங்கு விவரண மரபை ஒட்டி, மாயைக்கும் அவித்தைக்கு மிடையேயுள்ள வேறுபாட்டைக் கூறுதொழிந்தார் எனத் தெரிகிறது. ஆனால், இத்தகைய வேறுபாட்டைக் கூற முன்வருபவரின் வாதம் இதுதான்; தான் வீற்றிருக்கும் இடத்தைப்பற்றி அல்லது நிலையைப்பற்றி எந்தவகை மயக்கத்தையும் தராது, ஒருவனது ஆசைகளுடன் ஒன்றுபட்டு நிற்பதுவும் மாயை

¹ வி. பி. ச. (VP3), பக்கங்கள் 207, 208.

² ப. தா. (PD), 1, 16.

எனக் கூறுவர். ஆனால், அவித்தை அல்லது அறியாமை எனப்படுவது தன் நிலையையே தெரிய வொட்டாமல் மயக்குகிறது; மேலும், இந்த அவித்தை ஆசைகளுடன் ஒன்றுபடாது தனியே நிற்கிறது. இத்தகையவேறுபாடு அறிவுக்கு ஒவ்வாதது என்றுதான் கூறவேண்டும். மாயை, மயக்கம் தருவதில்லை என்ற கூற்று முடிவான ஒன்று எனத் தெளிவாகக் கூறுவதற்கில்லை. திருமால் தனது இராமாவதாரத்தின் போது தன்னுடைய மாயையாலே மயக்கப்பெற்றதை நாமறிவோம். இதே போன்று, அறியாமை நமக்கு மயக்கம் தருகிறது என்ற கருத்தும் மாறுபட வழியிருக்கிறது. உதாரணமாக, தண்ணீரில் தெரியும் மரத்தின் பிரதிபிம்பம் தலைகீழாகத் தெரிந்தபோதிலும், மரங்களின் உண்மை நிலை அத்தகையதன்று என்பதை நாம் நன்கு அறிவோம். செப்பிடுவித்தை செய்பவனுங்கூட, தான் காட்டும் வித்தையைப் பற்றிய அறிவின் காரணமாக, மயக்கமற்ற நிலையையே அடைகிறான். மாயையின் இயல்பே மயக்கந்தான் போலும்! செப்பிடுவித்தையில் மக்களனைவருமே மயங்குகின்றனர். இந்த மயக்கத்தைத் தீர்க்கும் மருந்தாக அறிவு தென்படுகிறது. இந்த அறிவைக் கைக்கொள்ளும் எவரும் மயங்கார் என்றே கூறவேண்டும். மாயையானது அறியாமையைப் போலன்றிச் செய்பவனின் ஆசைகளுடன் ஒன்றுபடுகிறது எனக் கூறுவர். இத்தகைய பாகுபாடுங்கூடத் தகுதியானது எனக் கொள்வதற்கில்லை. மாயையைப் பொறுத்தமட்டில், தோற்றத்தைப் பற்றிய காரணங்களைக் கொள்ளும்போதுதான் ஒருவன் சுதந்திர நிலையில் செயற்படுவதாகக் கூறலாம். சான்றாக, தன்னை மறந்த நிலை, நாமுண்ணும் மருந்துகளால் ஏற்படும் நிலையைக் குறிப்பிடலாம். இங்கெல்லாம் மாயை ஆசையுடன் ஒன்றுகிறது. இந்த நிலையை அறியாமையிலும் காணலாம். உதாரணமாக, சந்திரனைப் பார்க்கும் போது, நம் கண்ணை விரல் நுனியால் சிறிது அழுத்தினால் இரு சந்திரனைப் பார்க்கிறோம். இது பொய்ம்மையான காட்சிதான். இங்கு நமக்குப் பொய்ம்மையாகத் தோற்றமளிக்கும் காட்சியைப்பற்றி முன்னரே நன்கு தெரியும். அதாவது, இப் பொய்ம்மையைத் தரும் தோற்றக் காரணத்தைப் பற்றி நமக்கு நன்கு தெரியும். இப்படி அறிந்த பின்னரும், மாயையும் அவித்தையும் வெவ்வேறு எனக் கூற முற்படுவது அறிவிற்குப் பொருத்தமாகத் தெரியவில்லை. வேண்டுமென்றால், பொதுவாகக் கூறி, அவைகளை வரையறை செய்யலாம். மாயையும் அவித்தையும் வரையறை செய்ய முடியாதவை; உண்மையையும் இன்மையையும் அறிய முடியாதபடி நம்மைத் தடை செய்யும் காரணமாகவே இவ்விரண்டும் விளங்குகின்றன.¹

மாயையைப் பற்றிக் கூறும்போது தன்னை மறந்த நிலை, மருந்துண்பதால் ஏற்படும் நிலை போன்ற உண்மையானவைகளையே மாயை

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 37. anirvacaniyatve sati tattvā-vabāsa, pratibandha-viparyāyā-vabhāsayor hetutvaṃ lakṣaṇaṃ taccobhayor avīkṣiṣṭam.

எனக் கூறுதல் கூடாது. சாதாரணமாக உண்மையாக விளங்கும் மயக்கம், மருந்து போன்றவைகளை மாயையென நாம் கூறுவதில்லை. செப்பிடுவித்தையால் ஏற்படும் மயக்கத்தைக் கண்கூடாகப் பார்க்கிறோம்; அதையே மாயையெனக் கொள்கிறோம்; அது தோற்றநிலைக் காரணமாகிறது. நாம் பார்க்காத ஒன்றைப்பற்றி நாம் கூறவிழையோம். மயக்கம் போன்ற உண்மைகளை, நம்மால் அறிய முடியாத செப்பிடுவித்தையின் பருமைக் காரணமாகக் கொள்ளமுடியாது. எனவேதான், மாயை என்ற ஒன்றைக் கொள்ள விழைகிறோம். இந்த மாயை எப்போது துவங்கியது என்றோ, எத்தகையது என்றோ நம்மால் தீர்மானிக்க முடியாது. எனவே, இந்த மாயையை, அதன் பயனாக விளங்கும் செப்பிடுவித்தையுடன் இணைக்கும்போது, பருமைக் காரணத்துக்கும் அதன் பயனுக்கும் 'வேறுபாடினமை' (non-difference) ஏற்படுவதால், அது அறிவுக்குப் பொருத்தமாகத் தெரிகிறது. இதனால் தெரிவது என்ன? மாயை உண்மையான பொருள்களுடன் இணைந்து நிற்கிறது எனக் கூறி, அதற்கும் அவித்தைக்கும் வேற்றுமை கற்பிக்க முயலுவது பயனற்றது என்பது தெரியவரும்.¹

'மாயையை மூல காரணமாகக் கொள்வாயாக'² என்பது வேத வாக்கு. இதிலிருந்து மாயையே எல்லாவற்றிற்கும் பருமைக் காரணம் என்பது அறியக் கிடக்கிறது. 'எல்லா மாயையும் கடைசியில் அகன்று விடும்.'³ என்று கூறும்போது மாயை எனும் சொல்லுக்குக் கொடுக்கப்படும் பொருள் கவனிக்கற்பாலது. உண்மையான அறிவால் அறியாமை அழிந்துபடும் என்பதைக் குறிக்கவே, மாயை, எனும் சொல் இங்குப் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது. ஏன்? மரபு வழக்கிலும், மாயையும் அறியாமையும் ஒன்றே யெனத் தெளிவாக வற்புறுத்தப்பட்டிருக்கிறது. 'இறைவன் நம் உள்ளத்தைத் தொட்டவுடன், யோகி அளப்பரிய அறிவாக விளங்கும் பரிபூரணத்தை நோக்கிப் பணிவாகச் செல்லும்போது, பரந்து கிடக்கும் அறியாமையையும் மாயையையும் மயக்கத்தையும் தாண்டுகிறான்.'⁴

ஆனால், உலகியலைப் பொறுத்தமட்டில், மாயைக்கும் அறியாமை யான அவித்தைக்கும் வேறுபாடுண்டு எனக் குறிப்பிடுவர். இதை நாம் நன்கு புரிந்துகொள்ளலாம். ஒரே பொருள் பல தழுவல்கள் காரணமாகக் கட்டுப்படுத்தப்படும்போது, அது பல பொருள்களாகத் தோன்றுமென்பது நமக்குப் புலனாகும். உலகியல்படி, பிரகிருதி வெளிப்படுத்துவதெல்லாம் மாயை எனக் கொள்வர். அதாவது, பிர

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 37.

² சவேதாஸ் IV, 10.

³ சவேதாஸ் I, 10.

⁴ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 37, 38.

கிருதி ஒருவனுடைய ஆசையுடன் ஒன்றிச் செயலாக விழைவதை மாயை என்கிறோம். ஒருவனுடைய ஆசைக்குத் தடையாக விளங்குவதை அவித்தை என்கிறோம். இந்த அவித்தை, ஒருவன் தன் ஆற்றலால் கொள்ளும் உறுதிக்கும் புறம்பாகவே விளங்குகிறது. சுருக்கமாகக் கூறுமிடத்துத் தழுவல்களின் கட்டுப்பாடுபற்றியே இப்பாபாபாடு எழுந்ததே யன்றி, உண்மையில் இவ்விரண்டுக்குமிடையே எத்தகைய பாபாபாடுமில்லை என்றே கூறவேண்டும்.

3. வரையறை செய்யமுடியாத மாயையின் நிலை (The Indeterminability of Māyā)

அறிவளவையியல் (epistemology) மூலமாக மாயையைப்பற்றி இரண்டாம் அதிகாரத்தில் படித்தோம். அங்குப் போலியைப்பற்றிக் கூறும்போது, அதன் ப்ருமைக் காரணமாக அறியாமையைக் கொண்டோம். மேலும், இந்த அறியாமை அளக்கமுடியாததென்றும், தொடக்கமற்றதென்றும், எப்போதும் நின்று நிலவக்கூடியதென்றும் பார்த்தோம். இந்த அதிகாரத்தில் மாயையைப் பற்றிய அடிப்படைத் தத்துவக் (metaphysics) கருத்துகளைக் காண்போம்.

வெவ்வேறு வகையான மூன்று நிலைகளிலிருந்து மாயையைப் பற்றிப் படிக்க முற்படலாம்.¹ சாதாரண மனிதன் மாயையை உண்மையான ஒன்றெனக் (Vāstavi) கருதுகிறான்; வேதநூல்களைக் கற்றுணர்ந்தவன் அதைப் பொய்யானது (tucchā) எனக் கொள்கிறான்; தனது அறிவாற்றலையே நம்பும் தத்துவவாதி (metaphysician) அதை உண்மையெனவோ பொய்யெனவோ (anirvacaniyā) கொள்ளான்.

சாதாரண மக்களை எடுத்துக்கொண்டால், அவர்கள் இந்த உலகத்தைச் சிறிதும் ஐயத்திற்கிடமின்றி உண்மையெனவே கொள்கின்றனர். உண்மையான உலகத்தில் வாழ்வதாகத்தான் சாதாரண மனிதனுடைய பொதுஅறிவு அவனுக்கு உணர்த்துகிறது. தான் பார்க்கும் பொருளின் உண்மையில் அவன் ஐயம் கொள்ளுவதில்லை; இதனால், மாயையின் வலையில் நன்கு சிக்குண்டு, இறந்தும் பிறந்தும் உழலுகின்றான். அவனுடைய ஆய்வற்ற நிலைக்குத் தத்துவவகையில் ஆதரவு கொடுப்பவர்களுமுண்டு. இதனால் முழுமையற்ற பகுப்புப் பொருள்கள் எல்லாம் முற்றிலும் உண்மையுடையனவென்றே அவன் நம்புகிறான். அவனுடைய நிலையை ஆராயும்போது, காட்சிப்பொருட் கொள்கையை (Realism) நாம் எதிர்க்க

¹ ப. தா. (PD), VI, 130.

tucchā'nirvacaniya ca vāstavi ce 'ty asau tridhā
jñeyā māyā tribhir bodhaiḥ śrauta-yauktika-lankikair.

வேண்டிவருகிறது; எனவே, இத்தகைய கருத்துக்கு எதிர்ப்புத் தெரிவிக்காமல் இதனுடன் அமைவோம்.

ஆனால், வேத அறிவு படைத்த ஒருவன், இல்லாத ஒன்றையே மாயையென அறிவான். இந்த உலகத்தின் உண்மையற்ற நிலையைச் சித்திரிக்க, யோக வாசிட்டத்தில் (Yoga-Vāsiṣṭha) ஒரு நீதிக்கதை கூறப்படுகிறது. ஒரு வயது முதிர்ந்த பணிப்பெண், தான் பாதுகாத்துவரும் சிறுவனிடம், அவன் மகிழ்ச்சிக்காக இந்த வினோதக் கதை கூறுவதாக அமைந்திருக்கிறது. அந்தப் பணிப்பெண் கூறியது இதுதான்: 'ஒரு காலத்தில் மூன்று அரசிளங்குமாரர்களிருந்தனர். அவர்களில் இருவர் பிறக்கவேயில்லை; மூன்றாவது அரசிளங்குமரன், தாயின் கருப்பப்பையில் கூடத் தோன்றவில்லை. அவர்கள் யாவரும் ஒழுக்கசீலர்களாக விளங்கினர். அவர்கள் வாழ, நகரம் என ஒன்று இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. எனவே, அறிவால் சிந்தித்தபின்னர், வெற்றிடமான தங்கள் நகரத்தைவிட்டுவிட்டு, கொத்துக்கொத்தாகப் பழங்களைக் கொண்ட மரங்கள் நிறைந்த வானத்துக்குச் செல்ல முற்பட்டனர். போகும் வழியில், காட்டில் விளையாடினர். பின்னர், வருங்காலம் என்று நாட்டில் மிகவும் மகிழ்ச்சியுடன் வாழ்ந்தனர்.'¹ இந்தக் கதையைக் கேட்ட சிறுவன், அப்படியே அதில் தன்னை மறந்துவிட்டான். பணிப்பெண் கூறியதனைத்தும் உண்மையென நம்பினான். ஆனால்...? அந்தப் புனைகதையில் வரும் இளவரசர்கள், அவர்களின் வீரச்செயல்கள், அவர்கள் வாழ்ந்த எதிர்காலம் எனும் நகரம் எல்லாம் அந்தப் பணிப்பெண்ணின் கற்பனைப் படைப்புகளே. அறிவொளிபெற்ற பெரியோர்களுக்கு நாம் காணும் இந்த உலகம், பணிப் பெண்ணின் கதையைப்போல், பொய்யாகவும் கற்பனையாகவும் தான் தோன்றுகிறது.

அடிப்படைத் தத்துவக் கருத்தைச் சார்ந்த ஒருவனுக்கு மாயை ஒரு புதிராகவே விளங்குகிறது. அங்கு, மற்றவர்களுக்குத் தன்னுயல்பைக் காட்ட மறுக்கும் புதிர்போல் தெரிகிறது. அளவையியலில் மாயையெனப்படுவது திகைப்பைத்தரும் ஒன்றாக விளங்குகிறது. மாயை அணியும் உடையே வியப்புத்தான் போலும்! அதனியல்பையும் நம்மால் அறியமுடியாதுபோலும்!² இந்த உலகம் காட்சிக்குத் தெளிவாகத்தான் தெரிகிறது. ஆனால், அதைப்பற்றி விளக்கக்கூற வகையற்று நிற்கிறோம். இதைத்தான் மாயையெனச் சாதாரணமாய்க் கூறுகிறோம். அறிவாற்றலால் அறுதியிட முடியாததைத்தான் மாயை எனக் கூறுகிறோம். இவ்வுலகத்தின் இயல்பைப் பற்றி அறிய என்னதான் முயன்றாலும், அது பயனற்ற ஒன்றாகத்

¹ ப. தா. (PD), XIII, பக்கங்கள் 22—26.

² ப. தா. (PD), VI, 189.

தான் முடிகிறது. கற்றோரும் இதைக் கண்டு தடுமாறுகின்றனர் ; தோல்வியடைகின்றனர்; நமது தாதுவிலிருந்து எவ்வாறு உடலும் புலன்கள் முதலியனவும் பிறக்கின்றன ? அவைகள் தம்முணர்வு பெற்று விளங்குவதன் உண்மைதான் என்ன ? இத்தகைய வினாக்களுக்குப் படித்தோரும் விடையளிக்கத் தயங்குகின்றனர். தாதுவின் இயற்கையே அப்படித்தான் என்று கூறித் தப்பமுடியாது. காரணம், தாதுவுக்கும் உடலுக்குமிடையே ஒரே வேளையில் இரண்டுமிருப்பதும் அல்லது இல்லாதிருப்பதுங் கிடையாது. வலிமை இழந்த நிலையில் (impotent) நம்மால் படைக்கும் தொழிலைக் (procreation) கைக்கொள்ள முடியாது. இவ்வகை நிலைகளில் எல்லாம், 'எனக்குத் தெரியாது' என்ற பதிலேயேதான் சொல்லுகிறோம். இவ்வகை உண்மைகளின் காரணத் தொடர்புகளையும், வேறு இணைப்புகளைப் பற்றியும் ஆராயும்போது, நமது அறியாமையைத்தான் அறிகிறோம். அந்த அறியாமையை அகற்றும் வழியை அறிவதில்லை. இதனால், இந்த உலக அறிவை மட்டுமே நாம் நன்கறியலாம். அவ்வளவு தான். இவ்வுலக அறியாமையினின்றும் விடுதலை கிடையாது. இவ்வுலகத்தின் புதிதான நிலையைப் பார்த்துத்தான், சான்றோர்கள் இதைக் கானல் நீருக்கு ஒப்பாகக் காட்டினர்போலும். இந்த உலகத்தைவிடவும் மாயமானது வேறெதுவும் இருக்க முடியுமா ? ஆணின் விந்து பெண்ணின் கருப்பையை அடைந்தவுடன் ஏற்படும் மாற்றங்கள்தாம் என்ன ! திடீரென்று புதிய உயிர் எழுகின்றது. அந்த உயிருக்குக் கைகளும் கால்களும் முனாக்கின்றன. குழந்தை, இளைஞன், முதியோன்போன்ற பல பருவங்களை அது ஒன்றன்பின் ஒன்றாக அடைகிறது. அது மட்டுமா ? அது உணவுண்ணுகிறது, குடிக்கிறது, பேசுகிறது, நுகருகிறது, கேட்கிறது, ஓரிடத்திலிருந்து வேறிடத்திற்குச் செல்லுகிறது. இதைவிடவும் பெரிய விந்தை இவ்வுலகத்துண்டா ? மனிதனின் நிலையைப் போன்றுதான் மற்றை உயிர் வாழ்வன வற்றிற்கும் உண்டு. உதாரணமாக மரத்தை எடுத்துக்கொள்வோம். அதன் விதை எவ்வளவு சிறிதாயிருக்கிறது ! அதினின்றும் வெளிவரும் மரம் எவ்வளவு பெரிதாக அமைகிறது ! இந்தப் பிரபஞ்சமே மாயைதான். அந்த மாயையை எவராலும் அளக்க முடியாது, அறியமுடியாது.¹

பிரமனின் ஆற்றல்தான் மாயையாகும். எனவே, பிரமனின் அறிவாற்றலிலிருந்து மாயை உண்மையிலேயே மாறுபட்டிருக்க முடியாது. மாறுபட்டிருந்தால், வேற்றுமையின்மையைக் குறிக்கும் வேத நூல் உரைகளுக்கு முரணாகச் செல்லுவதாக அமையும். ஆனால், அதே வேளையில், பிரமமாகிய பரிபூரணத்

¹ ப. தா. (PD), VI, பக்கங்கள் 42—43.

துக்கும் மாயைக்கும் வேறுபாடில்லை எனவுங் கூறுதல் கூடாது. இயங்கும் அறிவாற்றலும் இயங்காத மாயையும் ஒன்று என எவ்வாறு கூறல் முடியும்? முடியாது; மேலும், இவ்விரண்டுக்கு முள்ள தொடர்பு, வேறுபாடும் வேறுபாடின்றமையும் கலந்த ஒன்று எனக்கூறுவதும் முடியாத காரியம். வேறுபாடும், வேறுபாடின்றமையும் தங்களுக்குள் முரண்பட்டவைகளாக விளங்குவதால் இவைகள் இரண்டுமே ஒரே பொருளில் ஒரே வேளையில் நிலைபெற வழியில்லை. மேலும், மாயையை உண்மையற்ற ஒன்றாகத்தான் கொள்ளவேண்டும்; அன்றேல், வேதநூல் கூற்றுக்களை எதிர்த்தவர்களாவோம். அதே வேளையில் அது பொய்யான ஒன்றுமன்று; அன்றேல் இவ்வுலகப் பிறப்பிற்கு வேறு மூலகாரணங்களை நாம் காட்டமுடியாது. மேலும், முரண்பாடு காரணமாக, அது ஒரே வேளையில் உண்மையாகவும் பொய்யாகவும் அமைய வழியில்லை. மாயைக்குப் பகுப்புகளும் இல்லை. பகுப்புகள் இருந்தால், அதற்கும் துவக்கம் என்ற ஒரு நிலை ஏற்பட வழியாகிறது. இதன் விளைவாக, பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமாக விளங்கும் இறைவனுக்கும் உயிர்களுக்கும் துவக்கம் என்ற நிலை ஏற்படுகிறது. இதனால், தொடக்கநிலையுள்ள மாயைக்கு ஆதாரமாக வேறொரு மாயையைக் கூறவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது; இப்படிப் பார்க்கும்போது, முடிவற்ற நிலையில் நாம் கூறிக்கொண்டே யிருக்கலாம். மேலும், மாயையைப் பகுதிகளற்றது எனவும் கூறமுடியாது. அதனால்தான், அதை மூல காரணமாக ஏற்க மறுக்கிறோம். ஆனால், பகுதிகளால் ஆக்கப்பட்ட பொருள்களுக்குக் காரணமாக அதைக் கூறலாம். ஒரே வேளையில் அது பகுதிகளுள்ளதும், பகுப்பற்றதுமாக அமைய முடியாது. அப்படியென்றால் இவ் விரண்டுக்குமிடையே முரண்பாடு தோன்ற இடமிருக்கிறது. இதிலிருந்து நாம் அறிவது என்ன? மனிதர்கள் கூறும் எவ்வகைப் பதார்த்தங்களாலும் மாயையின் இயல்பை அறியமுடியாது என்பது இதனால் தெளிவாகிறது. அதனால்தான், மாயையை அளப்பரிது (anirvācyā) எனக் கூறுகிறோம்.¹

நெருப்புக்கு வெப்பமிருப்பதுபோல, பிரம்மனுக்கு மாயை அமைந்திருக்கிறது. அவை தம்முள் வேறுபாடும் கிடையாது; வேறுபாட்டின்மையும் கிடையாது. வெப்பம், நெருப்புக்கு வேறுபட்டதன்று; அதேபோல் அது நெருப்புமன்று. இவ்விரண்டுக்கும் வேறுபாட்டின்மை யிருந்தால் நெருப்பிருக்குமிடமெல்லாம் வெப்பமும் இருத்தல்வேண்டும். ஆனால், நெருப்பை, மந்திர

¹ சி. வே. ச. (SLS), பக்கம் 67. உரையைக் காண்க.

பார்க்க : Bradley's Appearance and Reality.

பக்கம் : 511, 'பொய்ம்மையின் உண்மையைப் பற்றியும், அதில் விளங்கும் பலவகைப் பகுதிகளைப் பற்றியும் எவ்வகை விளக்கமும் தர இயலாது'.

மாயத்தால் மயக்கும்போது (spells) அது எரிப்பது கிடையாது.¹ யோக வாசிட்டத்தில் பிரமனின் ஆற்றலைப்பற்றிய விளக்கம் கொடுக்கப் பட்டிருக்கிறது. எல்லாம்வல்ல பிரமம் அழியாதது, பூரணமானது, வேறு பாடற்றது. அதன் ஆற்றல் கடல் அலைகளைப்போன்றது; அலைகளைக் கடலென்றும் கூறமுடியாது. அதினின்றும் வேறுபட்டதென்றும் கூற முடியாது. அதேபோல்தான் பிரமமும் அதன் ஆற்றலும். 'எந்த ஆற்றலை ஆன்மா விரும்புகிறதோ, அந்த ஆற்றல் வடிவாக அது வெளிப்படுகிறது. இராமனைப்பற்றிக் கேட்கும்போது, பிரமத்தின் அறிவாற்றல் அவனிடம் விளங்கியதாக அறிகிறோம். இதனால் பிரமம் தனதாற்றலைப் பல உடல்கள் மூலமாகக் காட்ட முடியும் என்பதும் அறியக்கிடக்கிறது. அதன் ஆற்றலை இன்னும் பல வகையாகக் கூறலாம்; இனிய காற்றின் அசைவிலும், இயக்க மற்றிருக்கும் பாதையின் அசையாத தன்மையிலும், தண்ணீரின் திரவநிலையிலும், நெருப்பின் பொசுக்கும் திறனிலும் அதன் ஆற்றலைக் காணலாம். பரந்த வானத்தின் வெளியிலும், அழியும் பொருள்களில் மறையும் தன்மையிலும் அதைக் காணலாம்.² சிறிய முட்டையினுள் பெரிய நாகப்பாம்பு அமைந்திருப்பதுபோல, பிரம மாகிய முட்டைக்குள் மாயையாகிய உலகம் அமைந்திருக்கிறது. பரந்து விரிந்து எங்கும் படர்ந்து நிற்கும் ஒரு மரத்தின் வேர்கள், கொம்புகள், இலைகள், தளிர்கள், மலர்கள், காய்கள், கனிகள் எல்லாம் சிறிய விதையினுள் அடக்கமாவதுபோல, எல்லாம் பிரமத்துள் அடங்கிக் கிடக்கிறது. இடத்துக்கும் காலநிலைக்கும் ஒத்த வகையில் விவசாயத்திலிருந்து பலன் கிடைக்கிறது. இதனால் வெவ்வேறு இடங்களில் வெவ்வேறு வகைப் பல்ன்கள் கிடைக்கின்றன. அதே போன்று இடம், காலம் இவைகளைச் சார்ந்து பிரமத்தின் ஆற்றல்கள் வெளிவருகின்றன'.³

இங்கு ஆராய்ச்சியாளருக்குத் தென்படும் ஓர் எதிர்ப்பைப் பற்றிக் கருத வேண்டியதிருக்கிறது. உண்மையும் இன்மையுமாய் விளங்கும் ஒரு வெளி உண்மையிலேயே உளவா? சாதாரணமாக ஒரு பொருள் உண்மையாக (sat) யிருக்கவேண்டும், அல்லது இன்மை (asat) யாக இருத்தல் வேண்டும். இந்த இரண்டும் தம் முள் இணையும்போது முரண்பாடாகத்தான் அமைய முடியும். இத் தகைய கூற்றுக்கு அத்துவிதவாதியின் பதில் இதுதான்: மாயையை உண்மையற்றது எனும்போது, அது ஒன்றுமற்றது என்பது பொருளன்று. அது நிரந்தரமற்றது (அல்லது மாறுபடும்:

¹ ப. தா. (PD), XIII, 12.

² ஒப்புமை : Carlyle's French Revolution: "அமுகம் இலையிலும் கட ஆற்றல் அமைந்திருக்கிறது; இன்றேல் அது எங்ஙனம் அமுக முடியும்?"

³ Yoga-vāsisṭhā, III, C. 7—9, 11, 12; PD, XIII, 14—19.

தன்மை வாய்ந்தது) என்ற காரணத்தினாலேதான் அதை உண்மையற்றது என்கிறோம். மாறுதலற்ற ஒன்றுதான் எப்போதும் நிரந்தரமாக இருக்கமுடியும். ஆனால், மாயையின் இயல்பு வேறு. அறிவின் ஒளியால் அது மறைந்துவிடுகிறது. எனவேதான், அதை உண்மையற்றது என்று கூறுகிறோம். உண்மையற்றதை எதுவுமற்ற வெறுமை (void) என்று பொருள்கொள்ளத் தேவையில்லை. மாயை உண்மையற்றதுதான்; அதனால் அது இல்லாத ஒன்றில்லை. இந்த உலகம் உண்மையற்றதுதான்: அதனால் அதை இல்லாத ஒன்று என எங்ஙனம் கூறுதல் முடியும்?

மாயையை நம்மால் விளக்க முடியவில்லை என்பதால் அதை இல்லையென்று கூறுதல் பொருந்தாது. அதனுடைய விளைவுகளிலிருந்து அதைத் தெரிந்துகொள்கிறோம். எல்லா விளைவுகளையும் அது பாதிக்கிறது என்பதையும் உணருகிறோம். இவ் விளைவுகளின் நிலைகளை நம்மால் அறிய முடிவதில்லை; எனவே, அவைகளைப்பற்றி எதையும் கூறுவதற்கில்லை. இதனால் இந்த விளைவுகளுக்கே மூலமாக, பருமைக் காரணமாக விளங்கும் மாயையைப்பற்றி எதையும் கூறமுடியாதவர்களாகத்தானிருக்கிறோம். எந்த உலகப் பொருள்களுக்கும் மூல காரணமாக விளங்கும் மாயையைப்பற்றி எதுவும் தெளிவாகத் தெரியாதிருப்பதால், அதன் பிறப்பைப்பற்றிக் கால அளவில் எதையும் கூறமுடியாதவர்களாகிறோம். எனவே, அதைத் தொடக்கமற்ற ஒன்றாகவே (beginninglessness) கருதுகிறோம். மாயையின் தொடக்கத்தைப்பற்றி நாம் கூறுவதாயிருந்தால், தொடர்ந்த பல பருமைக் காரணங்களைக் கூறவேண்டியிருக்கிறது; இப்படியென்றால் மூல காரணமாக விளங்கும் ஒன்றை நிறுவமுடியாத நிலையை அடைகிறோம்.¹ எனவேதான் மாயையை அல்லது அறியாமை மயக்கத்தை, பருமைக்காரணத்தின்மீது ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இந்த மாயை, தொடக்கமற்றது; அறியவோ, அளக்கவோ முடியாதது; இப்படியிருந்தபோதிலும், அது வாழும் தன்மையுடையது. பல சிக்கல்களைத் தீர்க்கவேண்டுமென்றால் மாயையை நாம் இப்படித்தான் கொண்டாக வேண்டும்.

4. மாயையின் இருப்பிடமும் அதன் உட்பொருளும் (The Locus and Content of Māyā)

மாயையின் இருப்பிடம் யாது? அதன் உட்பொருள்தான் என்ன? விவரணக் கருத்தின்படி (Vivaraṇa view) பார்த்தால், மாயையின் இருப்பிடமும் உட்பொருளும் நமது ஆன்மாவே. நமது அறியாமை இயக்கமற்ற ஒன்றாக விளங்கும் காரணத்தால், அதன்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 18.

இருப்பிடத்திற்கும் உட்பொருளுக்குமுள்ள வேறுபாட்டைப்பற்றி கூறத் தேவையே கிடையாது என்னலாம். அறியாமை நமது ஆன்மாவில்தான் அமைந்திருக்கிறது; மேலும், அது நமது ஆன்மாவுக்குத் தடையாகவும் விளங்குகிறது. ஓர் அறையில் இருளிருப்பதுபோல் நாம் ஆன்மாவிலும் அறியாமையிலங்குகிறது. இந்த அறியாமையின் காரணமாகத்தான் ஆன்மாவைப்பற்றிய தெளிவு ஏற்படுவதில்லை.¹ இந்த அறியாமை எங்குதானிருக்கிறது? தான் என்ற முனைப்பைக் கொண்ட ஆன்மாவில் இது அமைவதாகவும் தெரியவில்லை; அல்லது பொதுவாக நம் அறிவாற்றலில் விளங்குவதாகவும் கொள்ளமுடியாது. காரணம் இதுதான். அறியாமை என்பதே ஒரு திரிபுக் காட்சி (illusion) யாக அமையும்போது, அதை எங்ஙனம் கொள்ளுவது சாதாரணமாக, 'இரும்பு எரிகிறது' என்கிறோம்; ஆனால், உண்மையில் இரும்பு எரிவதைக் காணோம். இங்கு எரிதலும் இரும்பும், நெருப்பு மேல்கொள்ளும் தொடர்பால் எழும் தோற்றத்தையே அவ்வாறு கூறுகிறோம். இதே போன்றுதான் நம் அக உறுப்பும் அறியாமையும் ஆன்மாவுடன் தொடர்புகொள்ளுகின்றன. எனவேதான் இரண்டும் இணைவது போன்ற தோற்றம் ஏற்படுகிறது. ஆனால், உண்மையில் நமது ஆன்மாவில்தான் அறியாமை வழிகிறது, அகப்புலனிலன்று. நமது ஆன்மாவும் அறியாமையும் தூக்கத்தில் இணைகின்றன. அப்போது அப் புலனைச் 'சாருவதில்லை. எனவே தான் அகப்புலனை அறியாமையின் இடம் என்று கூற மறுக்கிறோம். எதையும் சாராத அறிவாற்றலில் அறியாமை வாழுகிறது எனக் கூறுவது அறிவிற்குப் பொருத்தமாக விளங்காவிட்டால், எதையாவது சார்ந்து நிற்கும் அறிவாற்றலைத்தான் அறியாமையின் இருப்பிடமெனக் கூறல் வேண்டும். எப்படிப் பார்த்தாலும், அறிவாற்றலில் தான் அறியாமை விளங்குகிறது என்ற கருத்தைத் தவிர்ப்பது கடினமாகத்தானிருக்கிறது. ஏன்? அறியாமை அறிவாற்றலில் அமைகிறது எனக் கூறுவதெல்லாம் நம் நம்பிக்கைதான் என்று கூறுமிடத்து, அவ்வறிவாற்றல் பற்றற்ற நிலையிலிருந்தபோதிலும், அதை எதுவும் பாதிக்கமுடியாது. எனவே, பொதுவாகக் கூறுமிடத்து, அறியாமை உயிரைச் சார்ந்திருப்பதால், உயிரில்தான் அது அமைகிறது என்று கூறவேண்டியதாகிறது.²

அகப்புலனில்தான் நம் அறியாமை அடங்கியிருக்கிறது எனக், கூறுவர் பாஸ்கரர் (Bhāskara). நமது அகப்புலனை அறியாமையின் இருப்பிடமாக அமையுமாயின், நமது ஆன்மா எல்லாமறியும் திறனை எப்போதுமே கொண்டதாக விளங்க வேண்டும். ஆனால், இதை நாம் அனுபவத்தில் அறிவதாகக் கொள்ளமுடியாது. எல்லாமறியும்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 18.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 48.

திறனை நம் உயிர் கொண்டதாகக் கூற முடியாதே! இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? அறியாமை அதனுள் அமைந்திருப்பதன் காரணமாகத்தான் அதற்கு எல்லாமறியும் திறனில் குறைவு ஏற்படுகிறது என்பது புலனாகும். உணராதிருத்தலையும் (non-apprehension) பொய்யான உணர்வுகளையும் நம் ஆன்மாவின் கண்ணுள்ளன என்று பாஸ்கர் நினைத்து, நமது அறியாமை உண்மையிலே நம்முடன் வாழுகிறது என்ற நிலையில் அது அகப் புலனையே சாரும் எனக் கொள்வர். இப்படிக் கொள்ளும்போது, பல வினாக்கள் எழுகின்றன. அறியாமை என்பதுதான் என்ன? அது அறிவுக்குப் புறம்பான ஒன்று? அல்லது, அறிவுக்கு முரணான ஒன்று? அறிவுக்குப் புறம்பான ஒன்றாக விளங்கினால், மஞ்சள் காமாலைபோன்று அது நம்முள்ளிருக்கும் கோளாறுகத்தானிருக்க வேண்டும். அல்லது, இரண்டாவது கூறியபடி, அறிவுக்கு முரணாக விளங்குவதாக இருந்தால், அறிவால் அதைத் தவிர்க்க முடிகிறதே! அப்படியென்றால், அகப்புலனில் தங்கும் அறியாமையை, ஆன்மாவில் அல்லது உயிரில் தங்கும் அறிவால் எங்ஙனம் தவிர்க்க முடியும்? யக்ஞதத்தனுக்கு ஒன்றைப்பற்றித் தெரியாதிருக்கலாம்; அவன் அறியாமையைத் தேவதத்தனின் அறிவால் எங்ஙனம் விலக்க முடியும்? எனவே, அறியாமை தங்குமிடம் நமது ஆன்மாவே; அது அகப்புலனாக இருக்கமுடியாது என்பது பெறப்படும்.¹

வேறொரு வாதமுமுண்டு; ஒளிமயமாக விளங்கும் ஆன்மாவில், அறியாமை தங்குகிறது என்பது முரணாகப்படுகிறதே என்று சிலர் கூறலாம். ஆனால், இங்கு நாம் ஒரு வினாவைக் கேட்கவேண்டும். இத்தகைய முரண்பாட்டை நாம் உண்மையிலேயே உணருகிறோமா? அல்லது அனுபவிக்கிறோமா? நம் அனுபவத்தை நோக்கும்போது எவ்வகை முரண்பாட்டையும் அறிவோம். கூறப்போனால், நம் அறியாமையின் நிலையை நிறுவுவது நமது சாட்சியாக விளங்கும் அறிவாற்றலால்தான் (Witness-intelligence). 'நான் அறியாதவனாக இருக்கிறேன்' எனும்போது, நமது ஆன்மாவே அறியாமையின் இருப்பிடம் என்பது அனுபவத்தில் புலனாகிறது. இங்கெல்லாம் முரண்பாட்டைப் பற்றியே நாம் அறிவதில்லை. நமது அறியாமை ஆன்மாவில் அமையவில்லை என்பதற்கு, ஆன்மாவின் வெளிப்படுத்தன்மையை (manifestation) ஆதாரமாகக் கொள்ளக் கூடாது. தன்னுலே பிறப்பிக்கப்பட்ட அறிவுநிலையின் காரணமாக ஆன்மா வெளிப்படுகிறது என்ற கருத்தைக் கொண்டு அத்துவித வாதிகளை எதிர்ப்போருங்கூட ஆன்மாவில்தான் அறியாமை அமைந்திருக்கிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளவேண்டியதாகிறது. இதை ஒப்புக்கொள்ள மறுக்கும்போது ஆன்மா வெளிப்படும்போதெல்லாம்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 48.

எல்லா மறியும் திறனையும் படைத்ததாகக் கொள்ளவேண்டும். இப்படியும் கூறுவதுண்டு: தன் ஒளியின் காரணமாக ஆன்மா அறியாமைக்கு முரணாகவே விளங்குகிறது. அகப்புலனின் உள்ப்பிணியை இதற்கு ஒப்புமை கூறலாம். ஆனால், இத்தகைய ஊகமும் தவருனதே! அறியாமையை வெளிப்படுத்தும் போதெல்லாம் ஓர் உறுதியற்ற நிலை (inconstancy) தென்படுவதால்தான் இத்தகைய ஊகமும் தவறுகிறது. ஆன்மா அறியாமையுடன் தழுவி நிற்கிறது என்பது முற்றிலும் பொருத்தமற்றது என்று சிலர் வாதிடுவர். அவர்கள் கூற்றுப்படி இந்த ஆன்மா [தன்னறிவு நிலையைப் (consciousness) பற்றிப் பிரபாகரர்கள் கூறுவது போல] தன்னொளி பெற்ற ஒன்று என்பது பெறப்படும். ஆனால், இந்தத் தன்னறிவு நிலைதான் ஆன்மா என்பதற்கு எந்தச் சான்றும் கிடையாது.¹

அறியாமையின் இருப்பிடம் பிரமமாக அமைந்திருப்பதாகக் கொண்டால், அதன் எல்லாமறியும் பண்பு முதலியவை எவ்வாறு அதனிடம் வீற்றிருக்கமுடியும்? அறியாமை ஓர் இடத்தில் அமைந்திருக்கிறது என்பதெல்லாம் கற்பனைதான் என்று நாம் முன்னர்ப் பார்த்தோம். மேலும், விவரணக் கருத்துப்படி, மூலப் பிரதியும் (proto type) அதன் பிரதிபிம்பமும் ஒன்றே எனக் கண்டோம். பிரதிபிம்பத்தால் பலவகை அழுக்குகள் படியலாம்; உதாரணமாகக் கண்ணாடியில் தெரியும் பிரதிபிம்பத்தில், இருள் போன்றவை தெரிவதைக் கொள்ளலாம். ஆனால், இப்படியிருந்தாலும் மூலப் பிரதியைக் கருதும்போது இத்தகைய அழுக்குகள் அதில் வடிவதில்லை யென்பதும், இதனால் அதன் அழகு கெட்டுப்போவதில்லை என்பதும் தெளிவாதிறது. இதேபோன்று அறியாமையின் இருப்பிடமாக உயிர் அமைந்திருந்தாலும், பிரமத்தின் எல்லாமறியும் திறத்திற்குக் குறைவேற்படுவதில்லை. உயிரில் அமைந்திருக்கும் அறியாமைக்கு அல்லது அவித்தைக்கு அல்லது மாயைக்கு, எவ்வகை அறிவான காரணங்களும் கொடுக்க இயலாது. நம்முயிரிலிருக்கும் அறியாமை நன்கு நிறுவப்பட்டிருப்பதால், அதை எவரும் மறுத்தல் முடியாத காரியம் எனக் கூறுவர் விசுவரூபாசாரியர்.²

மாயையின் இருப்பிடத்தைப்பற்றிக் கூறும்போது அது பிரமத்தில் எல்லாப் பகுதிகளிலும் அமைந்திருக்கிறதா அல்லது, ஒரு சில பகுதிகளில் மட்டும் அமைந்திருக்கிறதா என்று கேட்கப்படுகிறது. மாயையற்ற பிரமத்தை ஞானிகள் அறிவதால் பிரமமெங்கிலும் மாயையின் இருப்பிடமாகக் கொள்ள முடியாது. மாயை பிரமத்தின் ஒரு சில பகுதிகளில் அமைகிறது எனும்போது தொடர்ந்த பல வினாக்கள் எழுகின்றன. அறியாமை அமையும் பாகம் உண்மை

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 46.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 46, 49.

யிலேயே பிரமத்தின் பகுதியாகக் கருதலாமா? இத்தகைய இடத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட பண்பு உண்மையிலே பிரமத்துக்குரியது தானா? அல்லது பொய்யான ஒன்றா? இத்தகைய பண்பு பிரமத்துக்குரியதாகுமானால், பிரமம் எல்லைகளால் அல்லது பகுதிகளால் கட்டுப்படுத்தப் பட்டுவிடுமே! மேலும், பிரமம் பகுதிகளற்ற ஒன்று என்ற வேதநூல் கூற்றுகளுக்கு இழுக்கு வந்து விடுமே! அல்லது, இத்தகைய பண்பைப் பொய்யான ஒன்றாகப் பிரமம் கொள்ளுவதாயிருந்தால், அதன் இயல்புதான் என்ன? அது பருமையும் நுண்மையுமான பிரபஞ்சம் போன்றதா? அல்லது இறைவன் அல்லது உயிர் போன்ற இயல்பைப் படைத்ததா? மேலும், இதைக் கால அளவினது எனக் கூறலாமா? அல்லது, பாழ் எனக் கூறலாமா? அல்லது, மாயை எனக் கூறலாமா? அல்லது அறுவகைப் பதார்த்தங்களுக்கும் புறம்பானது என்று இதைக் கருதலாமா?

அறியாமையின் விளைவாக விளங்கும் இந்தப் பிரபஞ்சத்தை மாயையின் இடப் பண்பு (Spatial attribute) எனக் கொள்ளல் முடியாது. மாயையால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட இறைவனது அல்லது உயிரினது பண்பாகவும் இது விளங்கமுடியாது. அறியாமையின் வெளிப்பாடாக விளங்கும் காலப் (Time) பண்பாகவும் இது அமைய முடியாது. பாழாக விளங்கும் சூனியமாகவுமிருக்க முடியாது. இது மாயையின் இயல்பினதாகவும் கொள்ளமுடியாது. அப்படிக் கொண்டால் முடிவில்லாத அளவு தவறுகளுக்குக் காரணமாக நேரிடும். இந்த இடப்பண்பை எவ்வகையாலும் தெளிவுறுத்த முடியாது. இதனால் இடப் பண்பற்ற பிரமத்தில் இந்த இடப் பண்பைத் திணிக்க முடியாது. உலகியல் நிலையினின்றும் பார்க்கும்போது, பிரமத்தின் ஒரு குறிப்பிட்ட பகுதியில் மாயை அடங்கியிருப்பதாகத்தான் கொள்ளவேண்டி வருகிறது. பிரமத்தின் நான்கில் ஒரு பகுதியில்தான் புலனுணர்வுள்ள உயிர்களும், புலனுணர்வற்றவைகளும் விளங்குகின்றன என்றும், மற்றைப் பகுதிகள் ஒளிமயமாகவும் தெளிவாகவும் அமைந்திருப்பதாக வேதம் கூறுகிறது, தன்னுள் அமைந்த ஒரு பகுதியினாலேயே இந்தப் பிரபஞ்சமத்தனையும் தாங்குவதாகக் கீதையில் கண்ணன் கூறுவதையும் நாமறிவோம்.¹ 'அவன் இந்த உலகனைத்திலும் அமைந்திருக்கிறான்; அதற்கு அப்பாலும் பத்து அங்குலம் அமைந்திருக்கிறான்' என்று உபநிடதம் கூறுகிறது.² 'இந்தப் பிரபஞ்சமே அவன் விளைவுதான்; அவனினின்றும் எழுந்த ஒரு மாறுபாடுதான்; அவன் இந்தப் பிரபஞ்சங்களுக்கும் அப்பா லுள்ளோன்,' என்று வேதாந்த சூத்திரம் கூறுகிறது.³ பிரமம்

¹ பகவத்கேத, X, 52.

² சுவேதா, III, 14.

³ வேதாந்த சூத்திரம், IV, iv, 19.

உண்மையில் பகுப்பற்றது, பகுக்கமுடியாதது; அது பல தொகுதிகளாகவும், பகுதிகளாகவும் காணுவதெல்லாம் வெறுத்தோற்றங்களே. இதற்கெல்லாம் காரணம்மாயை யாகும். பகுக்கமுடியாத பரிபூரணத்தில் பகுப்புகளிருப்பதாகக் கூறுமிடத்தெல்லாம், மாயை அமைந்திருப்பதாக அதன் இட நிலையைக் கேட்குமொருவனுக்கு வேதநூல்கள் கூறும்.¹

இதுவரையும் மாயையின் இருப்பிடத்தைப்பற்றிப் பார்த்தோம். அது தானாகவே ஒளிர்ந்து விளங்கும் அறிவாற்றலின்கண் வீற்றிருக்கிறது என்பதைப் பார்த்தோம். அங்ஙனமென்றால், அந்த அறியாமையின் உட்பொருள்தான் என்ன? இத்தகைய அறியாமையின் உட்பொருளால் ஒரு பொருள் தொடர்ந்து தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொண்டிருக்கமுடியுமா? ஒரு பாண்டத்தை எடுத்துக் கொள்வோம். அதன் வெளிப்படு நிலையைப்பற்றி நமக்கு எவ்வகையிலும் ஐயமில்லை. அதாவது, அதன் நிலை தெளிவாகவே தெரிகிறது. ஆன்மாவை ஒளிமயமானதென்கிறோம்; ஆனால், இத்தகைய ஆன்மா எப்படித்தான் மாயையால் மறைக்கப்பட்டிருக்கிறது? ஒளிமயமான சூரியனை இருளால் எவ்வாறு மூடமுடியும்? இத்தகைய வினாக்களுக்கெல்லாம் அத்துவிதவாதி பதிலிறுப்பதைக் காணலாம்: நேர்மையான வழியில் பெறும் அறிவு (பிரமாண அறிவு) நமது அறியாமையை அறவே ஒழிக்கிறது என்ற வரையில், இந்த அறிவை அறியாமையின் உட்பொருள் எனக் கூறுதல் முடியாத காரியம். புலன்களால் கண்டறியும் பாண்டம் பிரமாண அறிவால் எழுவதால், அதை அறியாமையின் உட்பொருள் எனக் கூறமுடியாது. ஆனால், காட்சியின் பிரதிபிம்பத்தால் ஏற்படுவது எதுவாயிருந்தாலும் (அது பாண்டமாகவுமிருக்கலாம், அல்லது அறிவாற்றலாகவுமிருக்கலாம்). அது அறியாமையின் உட்பொருளாகத்தான் கொள்ளமுடியும். ஏன்? அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தால்-அல்லது சாட்சிபோல் விளங்கும் அறிவாற்றலால்-அறியாமையை ஒழிக்கமுடியாதே! கூறப்போனால், நம் அறியாமைக்கே அதுதான் காரணமாகிறது. அறியாமை என்ற ஒன்று இருக்கிறது; அது இந்தப் பிரதிபிம்பத்தின் காரணமாகத் தெளிவாகிறது என்ற கூற்றைத்தான் நாம் வலியுறுத்த விரும்புகிறோம். பலர் பல்வேறுவகைச் சான்றுகளையும், அறிவாராய்ச்சிகளையும்கொண்டு எதிர்க்கலாம்; ஆனால், நாம் கொள்ளும் கருத்தை இதனால் பின்வலிக்க முடியாது. மாயையின் கரத்தில் உண்மையான அறிவு பிறக்க வழியில்லை. இருளினின்றும் ஒளி பிறக்கமுடியுமா? கூறப்போனால், ஆராய்ச்சியற்றிருப்பதை அறியாமையின் குறையெனக் கொள்ளல்வேண்டா; அது அந்த அறியாமைக்கே அழகு செய்யும் ஓர் அணி எனக் கூறவேண்டும். எனவே, நாம் முடிவாகக் கூறுவது இதுதான்; அறியாமை ஆன்மாவில்தான் உறை

¹ ப. தா. (PD), II, 54-58.

கிறது; அங்கு அமைந்துகொண்டே அதன் (ஆன்மாவின்) நிலையைத் தெளிவற்ற தாக்குகின்றது.¹

5. மாயை மறைப்பது ஆன்மாவையே, ஆன்மா அற்றவைகளையன்று (Māyā obscures the Self and not the Not-Self)

மாயையின் செயலை இருவகையாகப் பகுக்கலாம். ஒன்று மறைப்பது (āvaraṇa), மற்றொன்று, வெளிப்படுத்துவது (vikṣepa). மாயை உயிரை அல்லது ஆன்மாவை மறைக்கிறது. இந்த உலகத்தை வெளிப்படுத்துகிறது. ஆன்மா அற்ற எதையும் அது மறைக்கிறதா, அல்லது, மறைக்கவில்லையா என்று கேட்கப்படுகிறது. ஆன்மாவில்லாத ஒன்றை மறைக்கிறது என்று கூற எவ்வகைச் சான்றுமில்லை; விளைவுமில்லை. சாதாரணமாக மறைக்கிறது என்று சான்றுடன் கூறும்போது நாம் தெளிவாகக் கூறவேண்டும். அதாவது, 'இதோ தெரிகிறதே இந்தப் பொருளை (இப் பாண்டத்தை) என் அறியாமையின் காரணமாகத் தெரியமுடியவில்லை' என்று கூறவேண்டும். இந்தத் தெளிவைப் பிரமாணமூலமாக அடையலாம். மேலும், ஒரே வேளையில் ஒரு பாண்டத்தை அறிவதாகவும், அறியாமலிருப்பதாகவும் கொள்ளும்போது இத்தகைய தெளிவு ஏற்படுதல் முடியாத காரியமாகிவிடும். சாதாரணமாக நாம் கூறுவதுண்டு. 'நீ கூறியதை என்னால் அறியமுடியவில்லை'. இங்குப் பொருளைப்பற்றி அனுபவ அடிப்படையில் எழும் அறியாமையென இதைக் கொள்ளமுடியாது. இங்கெல்லாம் அறியாமையைத் தரும் பொருள்களும், அவைகளினிடையேயுள்ள தொடர்புகளும் அறிவாற்றலின் சாட்சியாக அல்லது பிரதிபிம்பமாக விளங்கும் ஒன்றின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லப்படுகின்றன; அத்தகைய சாட்சியாக விளங்கும் அறிவாற்றல்தான் இவைகளையெல்லாம் அனுபவிக்கிறது. அறியாமைக்கும் பொருள்களுக்குமுள்ள தொடர்பை நன்கு நோக்கும்போது, அது காரணத்துக்கும் காரியத்துக்குமுள்ள தொடர்பு போன்றே விளங்குகிறது. இந்தத் தொடர்பைத் தடைப்படுத்துவோனுக்கும், தடைப்படுத்தப்பட்ட பொருளுக்குமுள்ள தொடர்பாகக் கருதல்வேண்டா. ஒன்றின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லும் இயல்பால் தடையை விளைவித்தல் இயலாத காரியம். ஒரு பொருளை நாம் அறியும்போது தடைகளேதுங் கிடையாது. நாம் ஒரு பொருளின் மேலேற்றிச் சொல்லும் இயல்பு நம் அறியுந்திறனை (Cognition) அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பதால், ஒன்றைப்பற்றி அறியாதநிலை (non-Cognition) கால அளவில் இல்லையென்றே கூறலாம். நாம் ஏற்றிச்சொல்லும் இயல்புக்குத் தடையைக்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 49, 50.

கற்பிக்கும் திறனுள்ளது எனும்போது, அந்த இயல்பு வெளிப்படுவதற்கே வகையில்லை என்று கூறவேண்டும். இத்தகைய ஏற்றிச் சொல்லும் இயல்பு, பிரமாணங்களுக்குட்படாத நிலையில் அமைவதால் அதன் தடை செய்யும் திறனை அகற்றமுடியாததாகிறது. மேலும், பிரமாணத்தால் அறியமுடியும் உண்மையான பொருளுங்கூட தடையால் தெளிவற்று விளங்கலாம். அப்படியிருக்கும்போது, பிரமாணத்தால் உண்மையற்றது என்று கூறி விளக்குவதுகூட எங்ஙனம் தடைபடமுடியும்? ஆன்மா இல்லாத எதுவும் பிரமாணமூலமாக விலக்கவேண்டுமாதேயாகும். இந்த ஆன்மா இல்லாத ஒன்றின்மேல்தான் நாம் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இந்த நிலைக்குத் தடையுள்ளது என்று கூற எத்தகைய சான்றும் கிடையாது.¹

இதனால் வரும் விளைவையும் நன்கு விளக்கித் தெளிவிக்க முடியாது. கூறப்போனால், ஒரு தடை, அது சார்ந்திருக்கும் ஒளியைத் தடைசெய்யும் என்ற வகையில் அது தன் விளைவை வெளிப்படுத்துகிறது. ஆனால், ஆன்மா அல்லாத ஒன்று இயக்கமற்றிருப்பதால், அதற்குத் தானாகவே பிரகாசிக்கும் வன்மை கிடையாது. பிரமாணத்தால் தெளிவற்ற நிலையை நீக்கமுடியும் என்ற காரணத்தால், அது தடையாக விளங்கமுடியாது; மேலும், அதனால் விளங்கும் ஒளியையும் அது தடைசெய்யமுடியாது. இதனால், ஆன்மா வல்லாத எதுவும் பிரமாணத்தின் ஆற்றலால் ஒளியைப்பெற்று விடமுடியாது. இதேபோன்று அறிவாற்றலாலும் அது (ஆன்மாவல்லாதது) பிரகாசத்தைப் பெற்றுவிட முடியாது. அறிவாற்றலைத் தெளிவற்றதாகச் செய்வதாலும் தடை ஏற்படலாம்; இந்தக் காரணத்தால், ஆன்மாவற்ற ஒன்றில் தெளிவற்ற தன்மை இருப்பதாக நாம் நம்பவேண்டும்தில்லை. இதை இப்படியும் கூறலாம்: நமது ஆன்மாவில் அமைந்திருக்கும் அறியாமைதான் ஆன்மாவற்ற ஒன்றையும் தெளிவற்றதாகச் செய்கிறது என்று கூறுவதும் பொருத்தமில்லை. அப்படியென்றால், எந்தப் பொருளாவது நன்கு வெளிப்படும்போதும், அதனால் நம் அறியாமை நம்மைவிட்டு நீங்கும்போதும் ஆன்மாவைப்போல, ஆன்மாவற்ற பொருள்களுக்கும் விடுதலை கிடைத்துவிடுமே? ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் ஒவ்வொரு வகையான அறியாமையை எண்ணுவதற்கும் எந்தவகை அடிப்படையும் கிடையாது. அப்படியே ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் ஒவ்வொருவகையான அறியாமை இருப்பதாகக் கொள்ளுவது தேவையில்லாதவற்றையெல்லாம் நம்புவதாக முடியும். இதனால் விளங்குவது என்ன? ஆன்மாவற்ற ஒன்றும் தெளிவற்ற நிலையிலேயுள்ளது என்ற கூற்று அறிவாராய்ச்சிக்குச் சிறிதும் பொருத்தமற்றது என்பதே ஆகும்.²

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 13, 19.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 19.

ஆன்மாவின் தெளிவற்ற நிலை எனக் கூறுவதன் பொருள்தான் என்ன? இந்தத் தெளிவற்ற நிலையில் ஆன்மாவின் பிரகாசம் அழிந்து படுவதாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது ஒரு பொருளை வெளிப்படுத்தும் செயலுக்கு ஆதாரமாய் அமைந்திருக்கும் ஆன்ம ஒளியினைத் தெளிவற்ற நிலை எனக் கூறலாமா? அல்லது, இத்தகைய வெளிப்படுத்தும் செயலுக்கு உதவியாக அமைப்பவைகள் இல்லாததால் ஏற்படும் நிலையைத் தெளிவற்ற நிலையெனக் கொள்ளலாமா? ஆன்மாவின் தெளிவற்ற நிலையைப்பற்றிய இம்மூவகை வினாக்களிலும் தக்க விடையைப் பெறமுடியாது. முதல் வினாவைப் பார்ப்போம். ஒளியென்பது ஆன்மாவின் இன்றியமையாத இயல்பாக விளங்குவதால், அதை அழிக்க முடியாது. இதேபோன்றுதான் மற்றைய யிரண்டு வினாக்களும். அகப்புலனால் வெளிப்படுத்தப்படும் அறிவாற்றலின் ஒளியைத்தான் ஒரு பொருள் தேவைப்படுகிறது. இதைத் தவிர்த்த நிலையில் வேறு வகையாகப் பொருள்களை வெளிப்படுத்த முடியும் என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதில்லை. இதனால் விளங்குவது என்ன? நமது ஆன்மாவின் அல்லது உயிரின் தெளிவற்ற நிலையின் உண்மையை விளக்குவதுகூட மிக்க சிரமமானதொன்றாகத் தான் தெரிகிறது. இத்தகைய தெளிவற்ற நிலையின் தன்மையைப் பற்றி ஆராய்ச்சி செய்வதே பயனற்ற ஒன்று என்பதை அத்துவித வாதி நன்குணருவான். இதனால்தான், 'அறியாமை எனப்படுவது அளக்க முடியாதது' என்று அவன் கூறுகிறான். அறியாமையை விளக்க முடியாது என்ற காரணத்தால் அதை இல்லாத ஒன்று எனக் கூறமுடியாது, ஏன்? அறிவற்ற மக்கள்கூட உலகியல் வாழ்வில் 'பசி தாகம் முதலியவற்றிற்கு அப்பாலாய் விளங்கும் ஆன்மா ஒன்று இல்லையே! அப்படி ஒன்று வெளிப்படுவதுமில்லையே!' என்று கூறுவதை நாம் கேட்பதுண்டு. நம் ஆன்மா தடையற்று விளங்கினால், இவ்வகை உலகியல் கூற்றுக்கே இடமிருக்காது. இத்தகைய ஆராய்ச்சியிலிருந்து நாம் முடிவாகக் கூறுவது இதுதான்: ஆன்மாவைத் தெளிவற்ற நிலையையடையச் செய்வது மாயையே. ஆனால், அதேமாயை ஆன்மாவற்ற ஒன்றை நன்கு வெளிப்படுத்துகிறது. இந்த ஆன்மாவற்ற ஒன்றைத் தெளிவற்ற நிலையிலாக்குவதில்லை.

6. உண்மையின்மேல் இன்மையை ஏற்றிச் சொல்லும் நிலை

(The possibility of Superimposition)

உண்மையின்மேல் இன்மையையும் ஆன்மாவின்மேல் ஆன்மாவற்ற நிலையையும் ஏற்றிச் சொல்லுவது மாயையின் வெளிப்படுத்தும் ஆற்றலால்தான் நிகழுகிறது. ஒன்றன்மேல் வேறொன்றை ஏற்றிச்

சொல்லப் பல துணைக்கருவிகள் வேண்டும்; அவைகள் ஐந்து வகைப்படும்: (1) ஓர் உண்மையான பொருளைப் பார்த்ததால் நம்முள் பதியும் எண்ணங்கள், (2) அறிவிற்கு ஆதாரமாக விளங்கும் பொருள்களில் ஏற்படும் தவறுகள், (3) அறிபவனிடம் காணும் தவறுகள், (4) நேர்மையான அறிவைத் தரும் கருவியில் விளங்கும் தவறுகள், (5) தனித்த பல பொருள்களின் அறிவைச் சாராது, அவைகளின் அடிப்படையாக விளங்குபவற்றின் பொது இயல்பைப்பற்றிய அறிவு. ஒளி வீசும் சிப்பியின்மீது வெள்ளியை ஏற்றிச் சொல்லுவதாக நினைத்துக் கொள்ளுவோம். இப்படி ஏற்றிக் கூறுபவன் உண்மையான வெள்ளியைப் பார்த்திருக்க வேண்டும்; பார்க்காதிருந்தால் இம் மாதிரிக் கூற முடியாது. அதாவது, பார்த்திருந்தால் மட்டிலுந்தான் அதன் இயல்பை முன்னரே அறிந்து, அதன் குணங்களைச் சிப்பியின்மீது ஏற்றிக் கூறமுடியும். அன்றேல் முடியாததாகிவிடும். ஒரு நாகப்பாம்பைச் சிப்பியின்மீது ஏற்றிக்கூற விழையோம். அதே போன்று, ஒரு கயிற்றின்மீது வெள்ளியை ஏற்றிக் கூறும். எதன் மேல் எதையேற்றிக் கூறுகிறோமோ அவை தமக்கிடையே ஒருவகை ஒற்றுமையிருக்க வேண்டும். தவறாக ஒரு பொருளை அறிகிறோம் என்றால், அப்பொருளிலும் தவறிருக்க வேண்டும். மேலும், வெள்ளியின் மேலுள்ள தன் விருப்பத்தையும் ஒருவன் ஒரு பொருள்மேல் ஏற்றிக் கூறும்போது, அவனிடம் தவறு தென்பட வழியாகிறது. இதேபோன்று, நேர்மையான அறிவைத்தரும் கருவியிலும் குறைகள் தென்படலாம். மஞ்சள் காமாழையுடைய ஒருவன் பார்ப்பதெல்லாம் மஞ்சள் என்று கூறுவதை இதற்குச் சான்றாகக் கூறலாம். கடைசியாகத் தனித்த பொருள்களுக்கு மதிப்புக் கொடுக்காமல், பொருள்களின் அடிப்படையாக விளங்குவதின் பொது இயல்பை நன்கு அறிவதும் அவசியமாகிறது. நாம் நம்முன் பார்க்கும் பொருளை, 'இந்தப் பொருள்' என்றுதான் கொள்ள வேண்டுமே ஒழிய, 'சிப்பி' என்று கொள்ளவேண்டுவதில்லை. 'சிப்பி' என ஒரு பொருளை அறிய முற்படும்போது, ஒன்றின்மேல் ஒன்றை ஏற்றிச் சொல்லும் நிலைக்கே வழியில்லாமலாய் விடும். நம் முன்னிருக்கும் பொருளைப் பார்த்து, 'ஆம், இது சிப்பியே!' என்றறியும்போதும் ஒன்றின்மேல் ஒன்றை ஏற்றிச் சொல்லுவது தேவையில்லாமலாகிறது.

இனி, நம் உயிரை அல்லது ஆன்மாவைப்பற்றிக் கருதுவோம். முற்கூறிய காரணங்கள் எவையும் நம் உயிரில் இல்லாதபோது ஏற்றிக் கூறும் நிலைக்கே வழியில்லை எனக் கூறுவர் அத்துவித தத்துவத்தை எதிர்ப்பவர்கள். ஒன்றின்மீது வேறொன்றை ஏற்றிக் கூறும்போது, உண்மையிலே அந்தப் பொருளை நாம் முன்னரே பார்த்திருக்க வேண்டும்; பார்த்த அந்தப் பொருளைப்பற்றி நம்முள் பல எண்ணங்கள் பதிந்திருக்க வேண்டும்; இந்தப் பதிந்த எண்ணங்களைக் கொண்டுதாம் வேறொன்றைப் பார்க்கும்போது ஏற்றிச் சொல்ல

விழுகிறோம். ஆன்மாவைக் கருதும்போது அதன்மீது பந்த பாசங்களையும், 'தான்' என்ற முனைப்பு முதலியவற்றையும் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இப்படித்தான் அத்துவிதவாதிகள் விளக்குவர். ஆனால், இந்த முனைப்புப் போன்றவைகள் எல்லாம் உண்மையற்றவைகளாகும். உண்மையற்றவைகளிலிருந்து பதிவெண்ணங்களைப் (residual impressions) பெறுவதெப்படி? இதற்கும் அத்துவிதவாதி பதிலிறுப்பர். முன்னரே அறிந்து ஏற்றிக் கூறப்பட்டுள்ள ஒரு பொருளின் பதிவெண்ணங்கள்தாம் ஏற்றிக் கூறும்போது தேவைப்படுகிறது. நாம் முன்னரே பார்த்தறிந்த பொருள் உண்மையாக இருக்கவேண்டுமென்பதில்லை; அது உண்மையற்றவையாகவுமிருக்கலாம்; ஏன்? பொய்யாகத் தோற்றும் பொருள்களினின்று கிடைக்கும் பதிவு எண்ணங்களைக்கொண்டு, ஒன்றின்மீது நாம் ஏற்றிச் சொல்லும் பழக்கமிருக்கிறதே! உதாரணமாக, ஒரு கயிறற்றைப் பாம்பாக ஏற்றிச் சொல்லும் ஒருவன் உண்மையான பாம்பைப் பார்த்திருக்க வேண்டும் என்பதில்லை. பொய்யான பாம்பை—செப்படி வித்தையால் காட்டும் பாம்பை—பார்த்தாலே போதும். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பிரமாணத்தால் ஏற்படும் பதிவு எண்ணங்களைத் தாம் தழுவல் (adjunct) எனக் கொள்ள வேண்டுவதில்லை; பிரமாணங்களைச் சாராது பொய்யான பொருளினின்றும் எழும் பதிவு எண்ணங்களையும் அவ்வாறு கொள்ளலாமே!¹ அப்படியென்றால், முனைப்புப் போன்ற பதிவு எண்ணங்களை அல்லது நிலைகளை, உயிர் தொடர்ந்து எடுத்து வரும் பல்வேறு பிறவிகளைக் கொண்டு பார்க்கும்போது, இலகுவில் நிறுவ முடியுமென்பது பெறப்படும்.² அதனால் முன்னரே ஏற்றிக் கூறும் பொருள்களான உடல் போன்றவைகள் பின்னர்ப் பதிவு எண்ணங்களாக நம்முள் இயங்கிப் பின்னர் ஏற்றிக் கூறுவதற்குக் காரணமாக அமைகின்றன.

நமது உடல், முனைப்பு முதலியன, உண்மையற்றன என்பதனால் அவைகளை நாம் வேறொன்றின்மேல் ஏற்றிக் கூறக் கூடாது என்பதில்லை. அவைகளை நாம் அறிகிறோம் என்ற காரணத்தால்தான் பயன்படுத்துகிறோம்; வேறொன்றின்மீது ஏற்றிச் சொல்லுவதற்கு அவைகள் உண்மையானவையாக அமையவேண்டும் என்பதில்லை. 'சிப்பி போன்ற வெள்ளி' (nacre-silver) என்ற பொய்யான ஒன்றை அறிவதாகக் கொள்ளும்போது உண்மையும் இன்மையும் இணைந்த ஒன்றை ஏற்றிச் சொல்லுகிறோம். சிப்பி உண்மையானது; வெள்ளி பொய்யானது; இந்த இரண்டையும் கலந்துதான் ஏற்றிக் கூறிக் கொள்கிறோம்.³

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 70.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 52.

³ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 14.

முன்பு கூறியதுபோல, தவறுகளை மூன்று வகையாகப் பிரிக்கலாம் : ஒன்று, ஒரு பொருளில் விளங்கும் ஒற்றுமை முதலியன ; இரண்டாவது, ஒரு கருவியின் தெளிவை மறைக்கும் அழுக்கு. முதலியன ; மூன்றாவது, துறவியின் மனத்தில் தோன்றும் ஆசைகள் போன்றவை. ஒரு குறையுமில்லாத விடத்து, ஒன்றன் மீது குறைகளை ஏற்றிச் சொல்லுவதே முடியாத காரியமாகிவிடும். தான் என்ற முனைப்பை ஏற்றிச் சொல்லும்போது, முற்கூறிய மூவகைத் தவறுகளும் ஆன்மாவை வந்தடைகின்றன. அதாவது, பொருளாகவும், கருவியாகவும், துறவியாகவும் அமைகிறது. அதாவது, எல்லாம் ஏற்றிக் சொல்லும் பொருளை வந்தடைகின்றன. ஆனால், தன்னியல்பில், மாறாத இரண்டற்ற ஆன்மாவைக் கருத்தில் கொள்ளும்போது, எத்தகைய தவறும் அதை அணுகமுடியாது, எனவே, 'தான்' என்ற முனைப்பு முதலியவற்றை அதன்மீது எங்ஙனம் திணிக்க முடியும் ?¹

இதற்குக் கீழ்வருமாறு பதில் கூறலாம் : குற்றமற்ற இரண்டற்ற நிலையிலிருக்கும் ஆன்மாவில்கூட அறியாமை என்ற தவறிருக்கிறது. இத்தகைய ஆன்மா ஓர் உண்மையற்ற நிலையுடன் விளங்குகிறது. இதை உபநிடதமும் நன்கு கூறும். 'புதையலைத் தேடிச் செல்பவர்கள் அதன் மேலே தொடர்ந்து பல தடவைகள் சென்ற போதிலும் அதைக் காணார் ; அதேபோன்று தனது ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் பிரமத்தின் உலகத்தைப் பலதடவை அடைந்த போதும், அதை அவர் உணரார். இதற்கும் காரணமுண்டு. இவர்கள் அறியாமையால் தடை செய்யப்பட்டுத் தவருன வழியில் செலுத்தப்படுகிறார்கள்.'² தூக்கத்தின்போது பிரமத்தின் அறிவாற்றல் வெளிப்படாமல் மறைகிறது. உண்மையற்ற இயல்பைப் படைத்த அறியாமைதான் இதற்குக் காரணமாகும்.³

இந்தவிதமாக ஏற்றிச் சொல்லும் காரணக் கூட்டு (causal aggregate) என்பதுதான் என்ன ? அடிப்படைப் பொருளின் பண்புகளுக்கும், ஏற்றிச் சொல்லப்படும் பண்புகளுக்குமிடையே தோன்றும் ஒப்புமையைத்தான் ஏற்றிச் சொல்லுவதற்கான காரணக் கூட்டாகக் கூறுகிறோம். சிப்பியின் மீது வெள்ளியை ஒற்றுமையின் காரணமாகத்தான் ஏற்றிச் சொல்லுகிறோம். ஆனால், இத்தகைய ஒற்றுமை ஆன்மாவிற்கும் ஆன்மாவற்ற ஒன்றிற்குமிடையே இருப்பதாகக் காணோம். இவைகளிரண்டுமே, ஒளியும் இருளும் போலத் தம்முள் எதிரெதிராக விளங்குவதை அறிவோம். அப்படியென்றால், முனைப்புப் போன்றவைகளை ஆன்மாவின்மீது எங்ஙனம் ஏற்றிக்கூற

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 43.

² சாந்தோ, VIII, iii, 2.

³ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 45.

முடியும்? வெளிப்புறத் தழுவலாக விளங்கும் முனைப்பைக் கொண்டுதான் நமது ஆன்மாவில் ஏற்றிக் கூறுகிறோம் என்பது அத்துவிதவாதியின் கருத்தாகும். புறத்தே விளங்கும் தழுவலால் ஏற்படும் மயக்கம் (illusion) போன்றவைகளில் எவ்வகை ஒற்றுமையும் தேவையில்லை. ஒரு பளிங்குக் கல்லுக்கும் சிவந்த நிறப் பூவுக்கும் ஒற்றுமையில்லாத விடத்தும், பூவின் நிறம் பளிங்குக் கல்லில் தெரிவதைப் பார்க்கலாம். கருவிபோன்றவைகளை ஒன்றின்மீது வேறொன்றை ஏற்றிக் கூறுவது சாதாரணமாக முடியுமென்றிருந்தாலும், முனைப்புப் போன்றவைகளை வெளிப்புறத் தழுவலின் உதவியில்லாமல் ஆன்மாவின் மீது ஏற்றிக் கூறுவது அறிவுக்குப் பொருந்தாது என்றும் கூறப்படுகிறது. ஆனால், இது உண்மையன்று. ஆன்மாவைப் பொறுத்து அதன் பண்பு மூலமாக ஒப்புமையைக் (similarity) கொள்ள வழியிருக்கிறது. ஆன்மாவுக்கு எத்தகைய பண்புமில்லை யெனக் கூறுவதாகக் கொண்டால், தழுவல்கள் காரணமாக ஏற்படும் மயங்கிய நிலைக்குக் காரணக் கூட்டாக ஒப்புமையைக் கொள்ளல் முடியாது. உதாரணமாக, 'இந்தச் சங்கு மஞ்சள் நிற முடையது' எனக் கூறும்போது நமது மயக்கநிலை தழுவல்களால் எழுந்ததன்று. இங்குச் சங்குக்கும் மஞ்சள் நிறத்திற்கும் எவ்வகை ஒற்றுமையும் இல்லாவிடத்தும், இம் மயக்க நிலையை ஏற்படுத்துகிறோம். இவ்விடத்திலெல்லாம் பார்ப்பவனின் பித்தநீர் தலைக்கேறியதால் ஏற்பட்ட கோளாறுதான் காரணமெனக் கூறவேண்டும். இதேபோன்றுதான் நம் ஆன்மாவிலும். நமது ஆன்மாவிலிருக்கும் கோளாறு அதிலிருக்கும் அறியாமையே. அதனால்தான் இல்லாத ஒன்றை அதன்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம்.¹

இல்லாத ஒன்றின்மீது இருப்பதாகக் கூறுவதன் அடிப்படையாக விளங்கும் பொருள்தான் என்ன? இது தனித்த பொருளின் இயல்பாகக் கொள்ளாமல், பொதுவாக எல்லாப் பொருள்களிலும் வதியும் பொது இயல்பே எனக் கூறுவர். ஆனால், ஆன்மாவுக்குத் தனித்த இயல்போ பொது இயல்போ கிடையாதே! இதனால் ஆன்மாவை இந்த அடிப்படையாகக் கொள்ள முடியுமா? பகுப்பற்று, ஒளிமயமாக விளங்கும் ஆன்மாவினுங்கூட, இதுவரையிலும் அறியாத தனித்தயியல்பென ஒன்று ஏன் விளங்கக்கூடாது? இந்தக் கருத்தை இவ்வாறு விளக்கலாம். உதாரணமாக 'அ' என்ற எழுத்தை எடுத்துக் கொள்வோம்; இந்த எழுத்தைப் பகுக்க முடியாது; முழுமையாகத்தான் அது விளங்கமுடியும், வெளிப்படுத்த முடியும். ஆனால், அது தரும் ஒளியில் பல பண்புகளைக் காணலாம். அத்தகைய பண்புகளை ஒலிக்குறைவு, ஒலியின் நீளம் போன்ற

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 13.

வைகளை அதன்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இதேபோன்று ஆன்மாவிலும் ; அறியாமை மயக்கத்தின் காரணமாகத்தான் அதை உடல் போன்றவைகளுடன் ஒற்றுமை கொள்வதாகப் பாவிக்கிறோம்.¹ பொதுமையென்றோ, தனித்தது என்றோ ஒரு பாகுபாடு ஆன்மாவுக்குச் சிறிதுமில்லை எனக் கூறலாம். மேலும், ஒரு கயிற்றைக் கண்டதும், அதைப் பலவாருகக் கூறுகிறோம்; அதைக் கம்பென்றும், பாம்பென்றும், வரைந்த கோடென்றும் கூறுகிறோம். அதே போன்று, ஆன்மாவையும் பலவாருகக் கூறுவர். இந்த உடலென்றும், புலன்கள் என்றும், மனம் என்றும், அறிவாற்றல் என்றும், சூனியம் அல்லாது பாழ் என்றும், எல்லாவற்றிற்கும் கருவி என்றும், அனுபவிப்போன் என்றும், எல்லாம் அறிபவன் என்றும், பிரமமென்றும் பலவாருக நம் ஆன்மாவைக் கூறுவர். கயிற்றைப் பார்த்துக் கூறும் பொருள்கள் எல்லாம் பொதுமையின்பாற்படுவது போல, ஆன்மாவை அறியப் பயன்படுத்தும் பொருள்களும் பொதுமையின்பாற்பட்டனவாகவே விளங்குகின்றன. இதனால், ஒன்றை மற்றொன்றின்மேல் ஏற்றிக் கூறுவதன் அடிப்படைப் பொருளாக ஆன்மா விளங்குகிறது என்பதில் எவ்வகைப் பொருத்தக் கேடுமில்லை என்று கூறலாம்.²

பொருள்களின் அடிப்படையாக விளங்குவதென்பது அறுதியிடும் பொருள்களுக்குப் பொருந்துவதுபோல், அளப்பரிய பொருள்களுக்கும் பொருந்தும். உடனடியாக வெளிப்படுத்தும் திறனைப் பொறுத்துத்தான் ஒரு பொருளை அடிப்படைப் பொருள் எனக் கொள்கிறோம். தானாகவே ஒளியாக விளங்கும் அறிவாற்றலுக்குள்ள இந்த அடிப்படை இதிலிருந்து நன்கு நிறுவப்பெறுகிறது.³

அகநிலையாக விளங்கும் ஆன்மாவின்மேல் தன் முனைப்புப் போன்றவைகளை எவ்வாறு ஏற்றிக் கூறமுடியும்? ஒன்றின்மீது வேறொன்றை ஏற்றிக் கூறும்போதெல்லாம் எதை நாம் ஏற்றிக் கூறுகிறோம் என்று புலனுணர்வால் அறியும் பொருள்தான் இந்த அடிப்படைப் பொருளாகும். ஆனால், ஆன்மாவைப் பொறுத்தவரையில் இது முடியாத ஒன்று என்பதையும் அறிவோம். ஆன்மாவை அறிபொருளாக எங்ஙனம் கொள்ள முடியும்? இதற்கு அத்துவிதவாதி கூறும் பதில் இதுதான்: அடிப்படையாக விளங்கும் பொருள்தான் (substrate) அதன் உட்பொருளாக (contents) அமையவேண்டும் என்பது, ஒன்றின்மேல் வேறொன்றை ஏற்றிச் சொல்லுவதின் தேவைகளில் ஒன்றாகக் கொள்ளமுடியாது. ஆனால், இந்த உட்பொருளும், நாம் எதை ஏற்றிக் கூறுகிறோமோ அந்தத்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 52.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 180.

³ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 53.

பொருளும் இணைந்து ஒன்றாக நம்புலனறிவுக்குத் தெரிவதுதான் இங்கு வேண்டற்பாலது. 'நான்' என்று உணரும்போது, ஆன்மாவும், ஆன்மா அற்ற ஒன்றும் இரண்டறக் கலந்து விளங்குவதை நாம் அறியலாம். இங்கு ஆன்மாவை அறிபொருளாகக் (consent of cognition) கொள்ள முடியாது. ஆனால், ஆன்மாவின் பிரதிபிம்பத்தையுடையதும், ஆன்மாவின்மேல் ஏற்றிக் கூறப்படுவதுமான நமது அகப்புலன்தான் (internal organ) 'நான்' என்ற அறிபொருளாக வெடுக்கிறது.¹

அடிப்படைப் பொருளாக விளங்கும் ஆன்மா, முன்பு கூறிய பளிங்குக் கல்லைப்போல், தன்மேல் சுமத்தப்பட்டவைகளைப்பற்றி அறியும் தன்மையற்றது எனக் கூறுவதை அத்துவிதவாதி தெளிந்து எளிதில் பதில் அளிப்பர். பளிங்குக்கல் இயக்கமற்ற ஒன்றாயிருப்பதால், அதனால் தன்மேற் சுமத்தப்பட்டவைகளைப் பற்றி அறிய முடியாது. இது உண்மைதான்! ஆனால், நம் ஆன்மா அப்படியில்லையே! நம் ஆன்மா தானாகவே ஒளிவீசும் அறிவாற்றலாக விளங்குகிறது. இதனால்தான் தன்மேல் சுமத்தப்பட்டவைகளை அதற்கு உணரமுடிகிறது. கூறப்போனால், ஆன்மா அடிப்படைப் பொருளாகவும் விளங்குகிறது; அதேபோன்று, தன்மேற் சுமத்தப்பட்டவைகளால் ஏற்படும் மயக்கத்தைப் பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் பொருளாகவும் விளங்குகிறது.²

இல்லாத ஒன்றை ஏற்றிக் கூறுங்கொள்கைக்குக் காட்டும் எதிர்ப்புகளில் முக்கியமான தொன்றுண்டு. அதை இங்குக் கூறுவோம். ஆன்மா எனப்படுவதும், ஆன்மாவற்ற ஒன்று எனப்படுவதும் ஒளியும் இருளும்போல், தம்முள் முரணான நிலையில் அமைந்திருக்கும்போது, அவைகளுக்கிடையே எங்ஙனம் ஒப்புமை ஏற்பட வழியிருக்கிறது? 'நான்' எனும் ஆன்மாவும், 'நீ' எனும் ஆன்மாவற்ற நிலையும்³ இப்படியிருக்கும்போது, ஒன்றின் தன்மைகளை அடுத்த ஒன்றில் எங்ஙனம் ஏற்றிக் கூறமுடியும்?

இத்தகைய வினாவுக்கு அத்துவிதவாதியின் மறுமொழியை முன்னரே பார்த்தோம். ஆன்மாவின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லுவது அறிவாராய்ச்சிக்கு முரணாகத் தெரிகிறது. மேலும், இத்தகைய ஆராய்ச்சியால் உண்மையை அறிந்துவிட முடியாது. ஆன்மாவின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லும் இயல்பைப்பற்றி நம்மால் எதையும் கூற முடியாது என்பதால்தான் அதை அளப்பரிது (indeterminable)

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 53.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 65.

³ கூறப்போனால், ஆன்மாவற்ற நிலையை 'இது' (this) என்றுதான் கருத வேண்டும். ஆனால், வலியுறுத்தலின் பொருட்டே 'நீ' என்ற நிலையைப் பயன்படுத்துகிறோம்.

என்கிறோம். நாம் கொள்ளும் அளவைக்கும் (logic) ஓர் எல்லை யுண்டு. காட்சி அனுபவத்தில் உண்மையென ஏற்றிச் சொல்லுவதை அளவையால் இலகுவில் மறுக்கமுடியாது. நம் அறிவாராய்ச்சியைக்கொண்டு அறியாமையின் உண்மையை அனுபவ பூர்வமாக உணரலாம்; அவ்வளவுதான்! அதனால் அந்த அறியாமையின் இயல்பைப்பற்றி எதையும் கூறமுடியாது யென்பதை முன்னரே பார்த்தோம்.

நாம் இந்த விவாதத்தை மாயையிலிருந்து துவக்கினோம். பிரமம் இந்தப் பொய்யான உலகமாய்த் தோன்றுகிறது என்பதைப் பற்றியும், அது எவ்வாறு தோற்றமுறுகிறது என்பதைப்பற்றியும், தனக்குள்ள அறிவில் அத்துவிதவாதி திருப்தியடையவில்லை என்றும் கூறினோம். அறிவாராய்ச்சியால் இந்த நிலைகளை விளக்கமுடியாது என்று இப்போது முடிவுக்கு வந்திருக்கிறோம். இந்த உலகத்தில் எதையும் அறியமுடியாதிருத்தலே உலகத்தின் இயல்பாக அமைந்திருக்கும் காரணத்தால்தான், மாயை என்ற ஒன்றை நாம் கைக்கொள்ளுகிறோம் போலும்! இங்கெல்லாம் அறிவாராய்ச்சியைப் பயன்படுத்தும்போது ஒரே முரண்பாடாகத் தெரிகிறது. இப்படியெல்லாம் கூறும்போது, நம்மால் விளக்கமுடியாது என்று நம் தோல்வியை ஒப்புக்கொள்ளுவதாகுமா? வெறும் தனித்த உண்மைகளைக் காண்பதுடன் நமது அறிவு அமைதியடைந்துவிடாது; இத்தகைய உண்மைகளைக் கோத்து, அவைகளுக்குத் தக்க விளக்கமளிக்க அது ஆசைப்படுகிறது. 'பகுத்தபல உண்மைகளை விளக்க முற்படும் அறிவின் எழுச்சியே ஆர்வமாகும். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? நம் ஆர்வம் வெறும் தனித்த உண்மைகளைக்கண்டு அமைதியடையாது என்பது வெளிப்படை.¹ இதனால் ஏற்படும் போராட்டத்தால் நம் உள்ளம் எதையும் முடிவாக அடைந்துவிடாது என்றேதான் கூறவேண்டும். முடிவான ஒழுங்கமைப்பை வெறும் பேச்சால் ஒரு போதும் அடையமுடியாது என்ற கருத்தைத்தான் பிளேட்டோவும் (Plato) தனது ஏழாவது கடிதத்தில் (Seventh epistle) வலியுறுத்துகிறார். சில விளக்கங்களால் சாதாரண மனிதனைத் திருப்திப்படுத்தலாம்; ஆனால், அந்த விளக்கங்கள் பண்பாடுள்ளவர்களுக்கு இகழ்ச்சியாகத்தான் தெரியும். ஏன்? அறிவியலாலும் (Science) தத்துவத்தாலுங்கூட முடிவான விளக்கங்களைத் தரமுடியாது என்றுதான் கூறவேண்டும். இன்றைக்கு விளக்கம்போல் தெரிபவைகூட, நாளைக்கு வெறும் காட்சிப்பொருளாக மாறுவதையும் நாம் அறிவோம். "அறிவியல் உறுதிகள் (certainties of science) எனப்படுவனவெல்லாம் வெறும் மயக்கமே! அவ்வுறுதிகளைச் சுற்றிலும் கட்டுப்பாடுகள் மிளிர்வதை நாமறியலாம். புதியவகைக் காட்சிக்குரிய கருவிகளையும்

¹ ஓய்ட்கெட் (A. N. Whitehead): 'Adventures of Ideas' பக்கம் 180.

வழிகளையும் கண்டுபிடிக்கும் போதெல்லாம் பழைய கொள்கைகள், தவறுகள் காரணமாக அழிந்துபடுகின்றன. மனிதனின் சிந்தனையே தெளிவற்றதாகத்தானிருக்கிறது; இதனால்தான் தவறான விளக்கங்கள், தவறான தொடர்புகள்.....இப்படியிருந்தபோதிலும் நமக்கு வழிகாட்டும் ஒளிவிளக்கு நம்மைக் கவருகிறது. அறிவியல் துறையிலும், தத்துவத்துறையிலும் பல ஒழுங்கமைப்புகள் வாழ்ந்து வருவதையும் வீழ்ச்சியுறுவதையும் பார்க்கிறோம். ஒவ்வொரு ஒழுங்கமைப்பைப் பார்க்கும்போதும், அறிவின் கட்டுப்பாட்டினைத் தெரிகிறது. துவக்கத்தில் அந்த அமைப்புப் புகழைத் தருகிறது. பின்னர் அது எதிர்கால அறிவு வளர்ச்சிக்கே தடையாக விளங்குகிறது. இத்தகைய தடையை விலக்கிச் சிந்தனையில் புதிய திருப்பத்தை ஏற்படுத்த வேண்டுமானால், நம் உள்ளணர்வு (intuition) நம் கற்பனையை இயக்கவேண்டும். அப்போதுதான் பயனுள்ள வருங்காலம் பிறக்க வழியேற்படுகிறது.¹

நம் அறிவில் இயல்பாக அமைந்திருக்கும் இந்தக் குறையைத் தான் அத்துவித வாதிகள் உணருகிறார்கள். சாதாரணமாகக் கூறும் வகையைவிட முன்னுக்கும் பின்னுக்கும் வரும் காரண காரியத் தொடர்பை அறிவியல் சிறிது தெளிவாகத் தெரிவிக்கிறது. அவ்வளவு தான்! ஆனால், காரண காரியத்தின் உண்மையான தொடர்பைப்பற்றி எதையுங்கூற அறிவியல் மறுக்கிறது. இதனால்தான் தத்துவத்தைச் சார்ந்த அறிவியல்கள் நோக்க அமைப்பின் (teleology) உதவியைக் கோருகின்றன. இதனால் 'எப்படி' என்று அறிவியல் கேட்கும் வினாவுக்கு நேரான விடை கிடைப்பதில்லை. பொதுவாக ஒரு பொருளைப்பற்றிக் கூறுவதுடன் அறிவியல் அமைந்துவிடுகிறது. ஆனால், ஒரு பொருளைப்பற்றிய அறிவு நல்ல ஒழுங்கமைப்பாகவும், முழுமையாகவும் அமைய 'ஏன்?' என்ற வினாவைக் கேட்கவேண்டிய வர்களாயிருக்கிறோம். ஆனால், அறிவியலால் இதற்குப் பதில் கூற முடியாது. எனவேதான், நோக்க அமைப்பைக் (teleology) கோருகிறோம். நோக்க அமைப்பு முடிவு நிலையாக காரணமூலம் (final cause) ஒன்றை விளக்க முற்படுகிறது. ஆனால், நோக்க அமைப்பாலுங்கூடத் திருப்திகரமான பதிலை அடைய முடியாது. இங்குக் காரணத்தைத் தொடர்ந்து, பின்னால் வரும் விளைவை (consequence) நோக்கி, நம் சிக்கல் திருப்பப்படுகிறது. ஆனால், சிக்கலைத் தீர்க்கும் வழியைக் காணோம்! இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? வெறும் அறிவாராய்ச்சியைக் கைக்கொள்ளும் அமைப்புகள் (systems) எல்லாம் ஓர் எல்லைவரைதான் இயங்குகின்றன; பின்னர் இயக்கம் மற்று நின்றுவிடுகின்றன. சடப்பொருள் எவ்வாறு உயிராக மாறு

¹ ஓயிட்கேட் (A. N. Whitehead): 'Adventures of Ideas' பக்கங்கள் 198, 208-214.

கிறது என்பதைக்கூற வகையறியாது சடக்கொள்கை தயங்குகிறது. நாம் காணும் தோற்றப் பொருள்களான உலகம் எப்படியோ மாற்றமடைந்து பூரணமான பரம்பொருளாக விளங்குகிறது என்று பரம கருத்துக் கொள்கை (absolute idealism) கூறும். இதனால் பூரணமாக விளங்கும் உண்மைக்குக் குறைவு வந்துவிடாது என்பது அவர்தம் கருத்தாகும். இங்கெல்லாம் தொடர்ந்த சிந்தனையைக் காணோம்; அது விட்டுவிட்டுத் தாவுகின்றது. இதனால் இத்தகைய சிந்தையின் தன்மை நன்கு தெரிகிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான் அத்துவித வாதிகள் முடியாத ஒன்றைப்பற்றி முயற்சி எடுத்துக்கொள்ளுவதில்லை. அதனால்தான் அவர்கள், 'நம்கற்பனையை இயக்கும் உள்ளுணர்வின் அடித்தளத்தில்' தம் கவனத்தைத் திருப்புகின்றனர். இதனால்தான் உபநிடதங்கள் தந்த துறவியரின் உள்ளுணர்வுகளைத் தங்கள் அடிப்படையாகக் கொள்ளுகின்றனர் போலும்! நமது உள்ளம் மாயையால் விளைந்த ஒன்று. இந்த உள்ளம் தன் பிறப்பிடத்தைப் பூரணமாக எவ்வாறு அறியமுடியும்? முடியாது. இந்த உளத்தால்தான் ஆராய்ச்சி; இந்த ஆராய்ச்சிக்கும் ஓர் எல்லையுண்டு. ஆனால்.....இந்த எல்லையை அறிவதென்பது தத்துவ உலகின் உயர்ந்த நிலையைக் காட்டுகிறது. அறிவின் எல்லையை அடைவதென்பது உண்மையின் வாயிலை அடைவது போலாகும்.

ஒன்றின்மீது வேறொன்றிருப்பதாகக் கூறுவதற்கு நான்குவகை ஆதாரங்கள் உள்ளன. காட்சி, ஊகம், உய்த்தறிதல் உத்தேசம் (presumption), இறை வெளிப்பாடு (revelation) ஆகிய நான்குமாம். சாதாரணமாக, அறிபவன் வடிவம், அறிவதன் வடிவம் முதலிய வற்றை வழக்காகக் கொள்ளுகிறோம். அப்போதெல்லாம் நமது ஆன்மாவின்மேல் உடல் புலன்கள் முதலியவற்றை ஏற்றிக் கூறுகிறோம். 'நான் ஒரு மனிதன்', 'நான் ஒரு இறைவன்', 'நான் ஒரு விலங்கு' என்று கூறும்போதெல்லாம் ஆன்மாவில்லாத ஒன்றுக்குரிய பண்புகளையெல்லாம் மாயமாக ஆன்மாமீது ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இதனால்தான் ஏற்றிச் சொல்லுவதற்குக் காட்சியை ஆதாரமாகக் கொள்ளுகிறோம். இதேபோன்று, ஊகத்தினால் வரும் சான்றையும் கூறலாம். நாம் தூங்கும்போது, இப்படி யேற்றிக் கூறுவதில்லை. அங்கு அறிபவன்—அறிவது போன்றவைகளே இல்லை. ஆனால், தூக்கத்தைத் தவிர்த்த மற்ற நிலைகளான கனவு, நனவு நிலைகளில் இத்தகைய ஏற்றிக்கூறும் பண்பைக் காண்கிறோம். மேலும், உய்த்துணருவதையும் ஏற்றிக் கூறுவதற்குச் சான்றாக இலகுவில் கொள்ளலாம். அறிபவன் அறிவதுபோன்ற உலக வழக்குகள், ஏற்றிக் கூறும் பண்பு இல்லாத வழி, விளங்காதவைகளாய்விடும் இதிலிருந்து ஏற்றிக் கூறும் பண்பும் உலக வழக்கும் காரண காரியத் தொடர்பு பெற்றவையாக விளங்குவதைக் காணலாம். தூக்க நிலையில்

ஏற்றிக் கூறப்படும் பண்பில்லை; அப்போது உலக வழக்கையும் எண்ணிப் பாச்ப்பதில்லை. இந்தவழக்குக் கனவு-நனவு நிலைகளில் தான் காணப்படுவதால் ஏற்றிச்சொல்வது காரணமாகத்தான் அது ஏற்பட்டிருக்கவேண்டும். இறைவெளிப்பாட்டு நூல்களிலும் இத்தகைய ஏற்றிக் கூறும் பண்பிற்கு ஆதாரம் காணப்படுகிறது. 'அந்தணன் கடமை பலி கொடுப்பதே' என்ற கூற்றை இங்குச் சான்றாகக் காட்டலாம்.¹

ஒன்றின்மேல் வேறொன்றை ஏற்றிக் கூறுவதன் அடிப்படையாக விளங்குவது சாட்சியாக விளங்கும் அறிவாற்றலே (witness-intelligence). இந்தச் சாட்சி அறிவாற்றலின்மேல்தான் எல்லாம் சுமத்தப்படுகின்றன. அகப்புலன், ஞானேந்திரியம், கர்மேந்திரியம், இந்த உடல் இவைகளுக்கும் புறம்பானவைகள், அவைகளில் தெரியும் பண்புகள்—ஆகிய அத்தனையும் இந்தச் சாட்சி அறிவாற்றலின்மீது ஏற்றிச் சொல்லப்படுகின்றன. இப்படி ஏற்றிச் சொல்லுவதிலும் இருவகையுண்டு. 'நான்' என்பது ஒருவகை; 'எனது' ('mine') என்பது மற்றொருவகை. ஆன்மாவுக்குப் புறம்பாய் விளங்கும் செல்வம் போன்றவைகளைக் கருதும்போது தொடர்பை மட்டுந்தான் 'எனது' என்பதன்மீது ஏற்றிக் கூறுகிறோம். மேலும், மக்கள், மனைவி போன்றவர்களுடனுள்ள அளவு கடந்த ஆசையின் காரணமாக அவர்களை நம்முடன் ஒன்றாகக் (identity) ஏற்றிக் கூறுவதுண்டு. நம் உடலைக் கருதும்போது, அதையும் நம்முடன் இரண்டறக் கலந்துவிட்டதுபோல் நினைத்து, மிகைபடக் கூறுகிறோம். ஆனால், அகப்புலனைக் கருதும்போது, அதைப் பலபடக் கூறுகிறோம். தன் மகள், தன்னை நகைகளால் அழகு படுத்துவதைக் காணும் தந்தை, தானே தன்னை அழகு செய்வதாகக் கூறுகிறான். நமது உடலைப் பார்த்து, 'நான்தான் இந்த உடல்' எனக் கூறுவது மிகச் சாதாரணமான ஒன்றாகும். உடலின் நிலையையும் நிறத்தையும் ஆன்மாவின்மீது ஏற்றி, 'நான் மெலிந்தவன்', 'நான் கருப்புநிற முடையவன்' எனக் கூறுகிறோம். ஏன்? பலவகைப் புலன்களின் தன்மையைக்கூட நம் ஆன்மாவின்மீது திணிக்கிறோம்; 'நான் ஓர் ஊமை', 'நான் ஒரு பெரும் பேச்சாளி', 'நான் குருடன்', 'நான் ஒரு துறவி' என்றெல்லாம் கூறுகிறோம். அகப்புலனின் பண்புகளைக்கூட ஆன்மாவின்மேலேற்றி, 'நான் விருப்பமுடையவன்' அல்லது 'நான் கோபக் காரன்' என்றும் கூறுகிறோம். இங்கெல்லாம் சாட்சி அறிவாற்றலின்மீது அகப்புலன் வேறுபாடற்ற ஒன்றெனத் திணிக்கப்படுகிறது.²

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 96.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 91-93.

7. இவ்வுலகைப்பற்றிய பகு முறை ஆராய்ச்சி (Analysis of the World)

பகு முறையாக இந்த உலகத்தை ஆராய்பவர்கள், பல வகையில் தங்களுக்குள் வேறுபடுவர். ஆனால், அத்துவிதவாதி கூறுவது இதுதான்: இந்த உலகம் மாயையின் விளைவாகும்; இந்த உலகத்தைப் பொருள் என்றும் பண்பென்றும், செயல் என்றும், பொது இயல்பு என்றும் பகுப்பர் பாட்டர்கள் (Bhāttas). சைவர்கள் தாங்கள் கொள்ளும் ஐந்து வகைகளைக் (Categories) கூறுவர்: விளைவாக எழும் இவ்வுலகம், எல்லாவற்றிற்கும் காரண பூதமாக விளங்கும் இறைவன், அனுபூதிநிலை, திரிசுவணம் போன்ற சமயச்-சடங்குகள், துன்பக் கடலிலிருந்து விடுபட்டதை அறிவிக்கும் விடுதலை ஆகியவைகள். வைஷ்ணவர்கள் தங்களுக்கென்றே ஆறு வகையினைக் கொள்வர். பாட்டர்கள் கூறும் நான்கு வகைகளுடன் தனித்த நிலையையும், உள்ளியைபுக் குணத்தையும் சேர்த்து ஆறாகக் கூறுவர். சமணர்கள் (Kṣāpanakas) எழுவகையாகப் பகுப்பர். அவைகளாவன: பந்தங்களால் கட்டுப்பட்ட அல்லது விடுதலை பெற்ற அல்லது எப்போதுமே நித்தியாமா யிருக்கக்கூடிய உயிர் நான்கு வகைப்படும். (Pudgalāstikāya, dharmāstikāya, adharma-stikāya, and ākāśastikāya) உயிர்ற்றவைகள் (ajvas), புலனியக்கம் (āsrava), அமைதியும் சமநோக்கமுடைய செயல் (Samvara). நன்மையையும் தீமையையும் மீதமில்லாமல் முற்றிலுமழிக்கும் செயல்கள் (nirjara); பந்தம் (bondage); மேல் நோக்கி இயங்கும் விடுதலை ஆகியனவாம். பழைமையான பிரபாகரர்கள் இவ்வுலகத்தை எட்டுப் பிரமாணங்களுக்குள் அடக்குவர். அவைகளாவன: பொருள், குணம், செயல். பொதுமை, தனித்தன்மை, வேறென்றைச் சார்ந்திருக்கும் குணம், உள்ளாற்றல், காட்சிக்கரிதான விளைவு ஆகியனவாம் ஆனால், தற்கால பிரபாகரர்கள், தனித் தன்மைக்குப் பதிலாக உள்ளியைபையும், வேறென்றைச் சார்ந்திருக்கும் குணத்திற்குப் பதிலாக எண்ணையும் (number), காட்சிக்கரிதான விளைவுக்குப் பதிலாக ஒற்றுமையையும் கொள்வர். வகைகள் பதினாறென நையாயிகர்கள் கூறுவர்: நேர்மையான அறிவைத் தரும் கருவியாகக் காட்சி முதலியன; அறிவுப் பொருள்களாக விளங்கும் பிரமேயங்கள்; ஐயம் செயல் விளைவு; சான்று அல்லது உதாரணம்; கடைநிலை; அனுமான மொழித் தொடர்கள் (members of syllogism); பெருந்தன்மையை எண்பித்துக் காட்டல் (reductio as absurdum); நிர்ணயம்; வாதம். எதிர் வழக்காடுவது (jalpa); விதண்டா (destructive) (criticism); அளவைப் போலிகள் (hetvā bhāṣas); சிலேடை (quibble); தவறான எதிர்ப்புகள் (jāti); குற்றங்கூறலுக்கு இடங்காண்பது (nigrahas-thāna) முதலியன. சாங்கியர்கள் வகைகளை இருபத்தைந்தாகக்

கொள்வர். அவையாவன: ஞானேந்திரியமும் கர்மேந்திரியங் களுமாகப் பதினொன்று; தன் மாத்திரைகள் ஐந்து; பூதங்கள் ஐந்து; தனித்தநிலை (individuation), அறிவாற்றல் (mahat-intellect), வெளிப்படுத்தாமலிருக்கும் நிலை, ஆவி (spirit) ஆகியனவாம்.¹

இதுவரையிலும் பல வகையான பகுப்பு முறைகளைக் கண்டோம். அவைகளுள் எதுவும் நமக்கு மன நிறைவு அளிப்பதாகக் கூற முடியாது. ஏன்? சில பகுப்பு முறைகளை நம்மால் நம்பவே முடியாது. வேதாந்திகள் இந்த உலகக் கொள்கையை இரண்டு அல்லது மூன்று பதார்த்தங்களுக்குள் அடக்குவர். அதாவது, இந்தப் பிரபஞ்சமே நாமம், வடிவம், செயல் ஆகிய மூன்றினுள் அடங்குமெனக் கூறுவர்; அல்லது, செயலைத் தவிர்த்து, இந்த உலகம் வெறும் நரமரூப பேதங்கள்தாம் எனக் கொள்வர். ஒரு பொருள் ஐந்து மூலக் கூறுகளால் (factors) ஆக்கப் பெற்றுள்ளன என்பதைப்பற்றி முன்னர் பார்த்தோம். இவ்வைந்து கூறுகளில் உட்பொருள், (reality), அறிவாற்றல், பேரின்பம் ஆகிய மூன்றும் பிரமத்தின் இன்றியமையாத இயல்புகளாக விளங்குகின்றன. மீதமுள்ள இரண்டு கூறுகளான நாமமும், ரூபமும், அல்லது வடிவமும் இந்தப் பொய்யான உலகத்தை உருவாக்குகின்றன.

8. படைப்பின் பொய்ம்மை

Illusoriness of Creation

இந்த உலகப் படைப்பே மாயையின் பொய்ம்மையான விளைவு தான். வேதநூல்களும், பரம்பரையாக வந்த மரபு வழக்கும் அதையேதான் கூறுகின்றன. மேலும் காட்சி, ஊகம், உய்த்துணர் தல் போன்றவையெல்லாம் படைப்பின் பொய்ம்மையைத்தான் தெளி வாக்குகின்றன. இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமே மாயைதான் எனும் உபநிடத வாக்கு² இதை நன்கு வலியுறுத்தும். 'எமது மாயை யைக் கடத்தல் அரிது' என்று கீதை கூறும்போது³ படைப்பின் அளப்பரும் தன்மை நன்கு வெளியாகிறது. நிலையற்ற மண்பாண்டம் போன்றவைகளை நாம் காணும்போது படைப்பின் பொய்ம்மையை நன்கு அறியலாகும். ஏன்? ஊகத்தாலும் இவ்வுலகின் பொய்ம்மையை அறியலாம். இவ்வுலகின் பல்வேறு வகைப்பட்ட பொருள்களும் அடிப்படையில் ஒரே தன்மையின் வாயிலாகத்தான் இயக்க முறுகின்றன என்பதிலிருந்து மாறுந் தன்மையுடைய ஒரு பொருள் தான் பலவாகக் காட்சியளிக்கிறது என்பதை ஊகிக்கலாம். ஒரு சந்திரன் தண்ணீரில் பலகோடிச் சந்திரர்களாகத் தெரிகிறான்.

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 200, 201.

² சுவேதாசு, IV, 10.

³ கீதை, VII, 14.

இந்தப் பிரதிபிம்பங்களிலெல்லாம் சந்திரனின் தன்மை பிரதிபலிப்பதைப் பார்க்கலாம். உலகத்தின் பொய்ம்மை நிலையை உய்த்துணர்தல் (presumption) மூலமாகவும் அறியலாம்; இவ்வுலகத்தின் துவக்கம், முடிவு இவைகளைப்பற்றி எண்ணும்போது, பொய்ம்மையை நாம் கொள்ளாத இடத்து, நம் விளக்கமே தெளிவற்றுவிடுவதை நாம் உணருகிறோம். இதிலிருந்து துவக்கமற்றதும் முடிவற்றதுமான ஒன்றைப்பற்றி எண்ணுகிறோம். இந்த ஒன்றைப் பரிபூரணமாக விளங்கும் பிரம்மாகக் கொள்ளலாம்; அல்லது வெறும் பாழாகக் கொள்ளலாம். எப்படியாயினும், இந்த உலகத்துக்குத் துவக்கமும் முடிவும் இருப்பதைக்கொண்டு அது பொய்ம்மையானது என்பதை நாம் உணரலாம்.¹

9. பிரமம் நாம ரூபங்களால் பாதிக்கப்படாதது (Brahman Unaffected by Names and Forms)

ஓர் ஒவியத் திரையில் பல ஒவியங்களைத் திரட்டுவதுபோல நாம ரூபங்களைப் பிரமத்தின்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இந்த நாம ரூபங்களின் உண்மையான இயல்பை அறியும்போது, பிரமத்தின் உண்மையான இயல்பையும் அறிகிறோம். ஒரு மனிதன் குளத்தங்கரையில் நின்று, தண்ணீரில் தெரியும் தன் பிரதிபிம்பத்தைப் பார்க்கும்போது அதன் பொய்ம்மையை நன்கு அறிகிறான், அதேபோல், நாமரூபங்களின் பொய்ம்மையையும் மனிதன் உணருகிறான்; நம் மனத்தினுள் ஒரு வினாடியில் பல்லாயிரக்கணக்கான கற்பனைகள் சுழன்று எழுந்து மறைந்தொழிகின்றன. இத்தகைய கற்பனைகளுக்கு நாம் எவ்வகை முக்கியத்துவமும் கொடுப்பதில்லை. உலகியலில் விளங்கும் நாமரூபங்களும் இத்தகைமன என்பதில் சிறிதும் சந்தேகம் கிடையாது. சிறுவன் என்றநிலை இளைஞனிடம் கிடையாது; அதேபோன்று இளமை, முதியவனிடமில்லை. இறந்தவன் இறத்தவன் தான்; அவன் திரும்பவும் பிழைத்து வருவதில்லை. அதேபோல்தான் கடந்த காலமும். கூறப்போனால், மனத்தில் நிமிட நேரத்தில் வேகமாகச் சுழலும் கற்பனைகளுக்கும், இவ்வுலக உண்மைகளுக்கும், எவ்வகையிலும் உண்மையான வேறுபாடில்லை என்றே கூறவேண்டும். இவ்வுலகம் என ஒன்று தொடர்ந்து நிலைபெற்றிருந்தாலும், அவ்வுலகத்தினுள் அமைந்திருக்கும் உண்மைகள் நிலையற்றவைகள் தாம். அவைகளில் உண்மையே கிடையாது. தண்ணீரில் புதைந்திருக்கும் பாறையின்மீது, ஆற்று நீர் வேகமாகச், சென்றாலும் அப் பாறைக்கு அழிவில்லை. அதேபோன்றுதான் பிரமமும். இவ்வுலகத்தில் பலவகை மாறுதல்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 198, 199.

கள் நிகழ்ந்தபோதிலும், பிரமம் மாறுபடாத நிலையில் பரிபூரணமாகத்தான் விளங்குகிறது. ஒரு கண்ணாடியில் வானம் தெரிவது போல்தான் பிரமத்தில் இந்த உலகம் தெரிகிறது. வானத்தின் பிரதிபிம்பத்தைக் காணவேண்டுமானால் கண்ணாடியைப் பார்க்கிறோம்; வேறுவழியில்லை. அதேபோன்றுதான் நாம ரூபங்களைப்பற்றிய உண்மையை அறியவேண்டுமென்றால் பிரமமாக விளங்கும் கண்ணாடியைப் பார்க்கவேண்டும். அதாவது, பிரமத்தை நினைக்காது நாமரூபங்களை நினைத்தல் முடியாத காரியம். சாதாரணப் பொருள்களை அறிவதிலுங்கூடப் பிரமம் ஒரு வகையில் அறிவதாகக் கூறப்படுகிறது. இந்த அறிவு பெருகப் பெருக, அது நிரந்தரமாக நிலைபெறும்போது, இந்த உலகம் உண்மையானது என்று ஒப்புக்கொள்ள மறுக்கிறோம். எங்கும் நிறைந்து எல்லாமாகிநிற்கும் பிரமத்தைப் பரிபூரண உண்மையென்றும், அறிவாற்றல் என்றும், பேரின்பம் என்றும் உணரும்போது, நாமரூபங்கள் தாமாகவே மறைந்தொழிகின்றன. இதில் எவ்வகை ஐயமும் கிடையாது?¹

¹ ப. தர. (PD) XIII, பக்கங்கள் 93-102.

9. பக்குவ நிலையை எய்தும் வழி

(The Path to Pefection)

பக்குவ நிலையை அல்லது பரிபூரண நிலையை எய்தும் வழி, அறிவு வழியேயாகும். அறிவின் மூலமாகத்தான் இறைவனை அறியலாம்; அடையலாம். நமது நிறைவற்ற நிலைகளுக்கும் குறைகளுக்கும் காரணம் நமது அறியாமையே. இந்த அறியாமையை அறிவால்தான் அகற்ற முடியும். இந்த அறிவுதான் என்ன? நம் உயிருக்கும் பிரமத்துக்கும் வேறுபாடற்ற நிலையை முடிவாகவும் உடனடியாகவும் உணரும் உள்ளுணர்வே இந்த அறிவாகும் என அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர்.

1. வினையும் அறிவும் (Karma and Knowledge)

அத்துவிதவாதிகள் கூறும் அறிவு வழியை மீமாம்சகர்கள் (Mimāmsaka) ஒப்புக்கொள்வதில்லை. வினையின் வழியாகத்தான் விடுதலை பெறமுடியுமென்பது அவர்தம் கூற்று. மீமாம்சகத்தைப் பற்றிச் சாதாரண மனிதன் கூறுவது ஈண்டு நோக்கத்தக்கது. இறை நூல்கள் வலியுறுத்தும் சமயச் சடங்குகளையே மீமாம்சம் கூறுகிறது. இத்தகைய சமயச் சடங்குகளைச் செய்வதால் இவ்வுலகத்தில் சிறப்பும், மறுமையில் இன்பமும் கிடைக்கிறது என்று கருதப்படுகிறது. இம்மையின்பத்தையும் மறுமையின்பத்தையும் கூறும் மீமாம்சகர்கள், அவைகளைத் தங்கள் தத்துவ அமைப்பின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளவில்லை; அந்த அமைப்பின் வளர்ச்சியின் ஒரு நிலையில், அவைகளைச் குறிக்கோளாகக் கொள்ளுகின்றனர். நமது பந்தத்தின் காரணம் வினையென்பதை மீமாம்சகர்கள் ஒப்புக்கொள்ளுவர். ஆனால், இத்தகைய வினைகளைத் தானாகவே ஒருவன் துறக்கவேண்டுமென்பதை அவர்கள் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பர். உயிரின் விடுதலைக்காக முயலும் ஒருவன் தன் விருப்பத்தின் காரணமாகக் கொள்ளும் வினைகளையும் (Kāṅga Karmas), விலக்கப்பட்ட வினைகளையும் (Pratisiddha Karmas)

தவிர்க்கவேண்டும் எனக் கூறும் மீமாம்சகர்கள் அவன் தன் அன்றாட அல்லது 'நித்ய' (Obligatory) கர்மங்களையும், (அதாவது கடமையாகச் செய்யும் செயல்களையும்) நைமித்திய கர்மங்களையும், (அதாவது குறிப்பிட்ட காலங்களில் செய்யப்படும் செயல்களையும்) தவருது செய்யவேண்டும் என வலியுறுத்துவர்.¹ விலக்கப்பட்ட செயல்களைச் செய்வது பாவமாகும்; அதேபோல் செய்ய வேண்டிய கடமை, வினைகளை ஆற்றாமலிருந்தாலும் பாவமே. எனவே, விடுதலையை விரும்பும் ஒருவன் செய்ய வேண்டும் கடமைகளைச் செய்யாதிருப்பதும் தீது; விலக்கப்பட்ட வினைகளைச் செய்வதும் தீதாம். இத்தகைய சமயக் கடமைகளை வரையறை செய்வது இறைநூல்களே. எனவே தான், அவைகள் கூறும் கடமைகளைச் செய்ய வேண்டுவதாகிறது. அவைகள் விலக்கும் செயல்களைத் தவிர்க்கவேண்டுமென வலியுறுத்துகிறது.

வேதங்கள் எல்லாம் நமக்கு அறிவுறுத்துவன நமது செயலைப் பற்றிய கட்டளைகளையே என்பதுதான் மீமாம்சகரின் கொள்கையாகும். செயலைப்பற்றிக் கூறாத கூற்றெல்லாம் சிறப்பற்றன எனக் கொள்வர் பிரபாகரர்கள். ஒரு சொல் செயலைப்பற்றிக் கூறுகின்றதென்றால்; அது ஒரு பொருளைக் குறிக்கலாம். அப்போது இத்தகைய கூற்றுக்கு எத்தகைய சார்பற்ற நிலைச் சிறப்பையும் கொடுக்க முடியாது எனக் கூறுவர் குமாரில பட்டர்.² இப்படிக் கொள்ளும்போது, பிரமத்தைப்பற்றியும் உயிரைப்பற்றியும் கூறுவன எல்லாம் பொருளற்ற பெறும் புகழ்ச்சிக் கூற்றுகளே என்பர் மீமாம்சகர். வேதங்கள் எல்லாம் சமயச் சடங்குகளைத்தாம் கூறுகின்றன; எனவே, இத்தகைய கட்டளைகளாக விளங்கும் கூற்றுகளுக்கே முதலிடம் கொடுக்க வேண்டுமென்பது அவர்தம் கொள்கையாம். வேதங்களின் உண்மை, இந்தக் கட்டளைகளில் அடங்கியிருக்கிறது; எனவே, இத்தகைய கட்டளைகளைச் செயல் முறையில் காட்டி, விலக்க வேண்டுமெனவகளை விலக்குவதே மனிதனின் கடமையாகும்.

மீமாம்சகர்கள் கூறுவதை வேதாந்திகள் மறுப்பர். கட்டளையல்லாத கூற்றுகளிலும் கூட உண்மை வெளிப்படுகிறது என்று அவர்கள் கூறுவர். உதாரணமாக, 'உனக்கு ஒரு மகன் பிறந்திருக்கிறான்' என்ற கூற்றை எடுத்துக்கொள்வோம். இந்தக் கூற்றில் எவ்வகைச் சிறப்புமில்லை என்று எவ்வாறு கூறமுடியும்? சமயச் சடங்குகளைப்பற்றிக் கூறும் பகுதி வேதத்திலிருப்பது உண்மை தான். அது சமயக் கடமைகளைக் கூறுகிறது. ஆனால், உபநிடதங்களை ஆராய்ந்தால், அவைகள் பிரமத்தைப்பற்றித்தான் கூறுகிறது. செய்யவேண்டிய சமயக் கடமைகளை உற்று நோக்கும்போது,

¹ Naiskarmyasiddhi, I, 10.

² Naiskarmyasiddhi-க்கு ஹிரியன்னா (Hiriyanna) தந்த முன்னுரையைப் பார்க்க, பக்கம் XX.

அவைகள் மனிதனின் இயற்றி நிலையை (Will) அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது என்பதை அறிவோம். ஆனால், பிரமத்தைக் கருதும்போது, அது மனிதர்களைச் சார்ந்து நிற்பதாகக் கொள்ள முடியாது. மனிதனைச் சார்ந்து நிற்கும் கடமைகளை நாம் முறையாகச் செய்யலாம், அல்லது செய்யாதிருக்கலாம்; அல்லது வேறுவகையிலும் செய்யலாம். சான்றாக, தேவதத்தன் குதிரைமேற் செல்லலாம்; அல்லது செல்லாமலுமிருக்கலாம். ஏன்? கால்நடையாகவும் செல்லலாம். கூறப்போனால், அவன் செல்லுவது அவன் இயற்றி நிலையையே பொறுத்தது. வேதங்கூறும் சமயச் சடங்குகளும் நம் இயற்றி நிலையையே சார்ந்து நிற்கின்றன. ஒரு செயலைச் செய்வது அல்லது செய்யாதிருப்பது போன்றவைகளைப்பற்றி வேதம் கூறுவதை நாம் அறிவோம். 'ஜோதிஷ்டோம வேள்வியின்போது செய்யும் அதிராத்ரையில் (atirātra) பதினாறுவது பாத்திரத்தை ஒருவன் உபயோகிக்கலாம்', 'ஜோதிஷ்டோம வேள்வியின்போது செய்யும் அதிராத்ரையில் பதினாறுவது பாத்திரத்தை ஒருவன் உபயோகிப்ப தில்லை.' இதே போன்று, ஒன்றைச் செய்யும் வகையும், அதேபோல் அதே கடமையை வேறுவகையாகச் செய்யும் வகையும் வேதங்கள் கூறுவதைக் காணலாம். 'சூரியன் எழுந்த பின்னர், அவன் அவியுணவை அர்ப்பணம் செய்கிறான்,' 'சூரியன் எழு முன்னரே அவன் அவியுணவை அர்ப்பணம் செய்கிறான்.' 'ஜோதிஷ்டோம வேள்வியின் (Jyotistoma) போது அவனிருக்க வேண்டும்' என்ற வேதக் கூற்றுக் கட்டளையைத் தருகிறது. 'நச்சுக் கருவியால் கொல்லப்பட்ட விலங்கின் இறைச்சியை உண்ணுதல் கூடாது' என்ற கூற்று விலக்கவேண்டும் கடமையைக் கூறுகிறது. நமது இயற்றி நிலைக்கும்கூட அதன் விருப்பம்போல் செய்யும் உரிமையை வேதம் கூறுவதைக் காணலாம். 'அவன் அரிசியைக் கொண்டும் பலிகொடுக்கலாம்; அல்லது பார்லியைக் கொண்டும் கொடுக்கலாம்.' அறுவகைப் பலிகளையும் உள்ளடக்கும் தர்சபூர்ண மாசா (Darśapūrnāṣa) வையும் சான்றாக இங்குக் குறிப்பிடலாம். 'உயிர் வாழும் எந்த உயிரையும் துன்புறுத்தாதே' என்பதைப் போன்ற பொதுவிதிகளும், 'அவன் அந்த அக்னிசொமிய (agnīṣomiya) விலங்கைக் கொல்ல வேண்டும்' என்பது போன்ற வழக்கத்துக்கப்பாற்பட்ட விதிகளையும் வேதநூல்களில் காணலாம். சில மாதிரியான சடங்குகளில், அடிப்படையாக விளங்கும் பொருள்கள், முன் மாதிரிச் சடங்குகளினின்றும் மாறுதலடைவது முண்டு. குசா (Kusa) போன்ற புல்லைக்கொண்டு நடத்தும் பார்கிஸ் (barhis) போன்ற பலிகள் மறைந்து, சாரா (śara) போன்ற புல்லினால் நடத்தப்படும் பார்கிஸ் பலியாக மாறுவதுமுண்டு. சில வேளைகளில் நாரிஷ்ட ஓமத்தை (model rite) உப ஓமத்துடன் (modelled rite) கலந்து செயற்படும்போது அதைக் குறைநிரப்புத

லாகக் (Supplementation) கொள்ள வேண்டும். வேதங்களில் காணப்படும் பல உட்பிரிவுகளினிடையே காணும் வேறுபாடுகளின் விளைவாகத் தங்களுக்குப் பிடித்தமான பிரிவை மக்கள் கைக்கொள்ளும் போது அங்கும் வேறுபாடு வளர இடமாகிறது. சான்றாக, ஒரு பகுதியில், 'சூரியன் எழுந்த பின்னரே அவன் அவியுணவை அர்ப்பணம் செய்கிறான்' என்றிருக்கிறது; ஆனால், வேறேர் இடத்தில் 'சூரியன் எழுமுன்னரே அவன் அவியுணவை அர்ப்பணம் செய்கிறான்' என்றிருக்கிறது. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? சமயச் சடங்குகள் மனிதனைச் சார்ந்தே நிற்கின்றன. அதாவது, மனிதனின் விருப்பம், விஸ்க்கு, இயற்றிநிலை, கலப்பு, பொதுவிதி, விதிவிலக்கு, மாற்றியமைத்தல், குறைநிரப்புதல், தனக்கென ஒன்றைத் தேர்ந்தெடுத்தல் போன்ற தன்மைகளைச் சார்ந்தே நாம் கூறிய வேதச் சடங்குகள் நிலைபெறுகின்றன என்பது பெறப்படும். ஆனால், பிரமத்தை இப்படிக் கொள்ள முடியாது.¹

பிரமம் ஒரு செயலின் விளைவன்று. ஒரு செயலின் விளைவை நாம் கருதும்போது அது கீழ்வரும் நான்கில் ஏதாவதொன்றாகத் தான் விளங்கும். அவையாவன : (1) துவக்கம் (utpatti), (2) முடிவு (prāpti), (3) திருத்தம் (Vikāra), (4) தூய்மை (Samskāra). இந்த நான்கில் துவக்கம், முடிவு, திருத்தம் அல்லது மாறுதல் போன்றவைகள், எப்போதும் நின்று நிலவும் பிரமத் துக்குப் பொருந்தா.² மேலும், பிரமம் எப்போதும் தூய்மையாக இருப்பதால் நான்காவதாகக் கூறிய தூய்மையும் பொருந்தாது என்றே கொள்ளவேண்டும். பிரமம் பழுதற்றது; எப்போதுமே அதன் தூய்மை கெடுவதில்லை. எடுத்துக்காட்டாக இதைக்கூறலாம்: ஒரு கிராமத்தை நோக்கி நாம் செல்லுகிறோம். அதை அடைய வேண்டுமென்றால் இயக்கம் வேண்டும். அதேபோன்று ஒரு வியாதி யைக் குணப்படுத்த வேண்டுமென்றாலும், மருந்துண்ணல் போன்ற இயக்கம் தேவைப்படுகிறது. இங்கெல்லாம் இயக்கமாக விளங்கும் 'அடையாத ஒன்றை' நோக்கிச் செல்லுகிறோம். ஆனால், பிரமமோ எல்லாம் அடைந்தது; அதனால் அடையாதது எதுவுமில்லை. அப்படியிருக்க, அதற்கேன் இயக்கம் வேண்டும்? கூறப் போனால் நமக்கு வேண்டியது அறிவே. அந்த அறிவால் மட்டிலுமே அறியாமையைத் தவிர்க்க முடியும். தங்க நகையை அணிந்திருந்தும், அதன் இன்பத்தை அறியாத ஒருவன் மீண்டும், மீண்டும் தங்க நகையை அணிய விரும்புகிறான். ஒரு கயிற்றைப் பார்த்து, அது பாம்பில்லை என்று அறியாதபோது ஒருவன் கயிற்றைக் கண்டு அஞ்சி ஓடுகிறான். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? ஒருவன் தான்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 213.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 112.

கொள்ளும் விருப்பத்தை வெறும் செயலில் நிறைவேற்றமுடியாது; அதை அறிவால் நிறைவேற்றலாம். அறிவுதான் நாம் அடைய வேண்டுவது; வேறெதுவுமில்லை.¹ இதேபோன்றுதான், எல்லா மாகி எப்போதும் நின்று நிலவும் பிரமத்தை அடையவேண்டுமென்றால், அவன் உண்மையைப்பற்றிய அறிவை அறியவேண்டும். தீராத பிறவிப் பிணியைத் தீர்க்க வேண்டுமென்றாலும், உண்மையைப்பற்றிய அறிவு அவனுக்கு வேண்டும்.

பிரமத்தை அடையமுடியும் என்பதை வேதங்களில் உருவகமாகக் கூறப்பட்டிருத்தலிலிருந்து அறியலாம். 'அது முன்னரே விடுதலை பெற்று விளங்குவதால் நீயும் விடுதலை பெறலாம்.'² 'அது பிரமமாக விளங்குவதால், நீயும் அதை அடையலாம்.'³ விடுதலை எனும்போது அதற்கு முதலும் கிடையாது; முடிவுங் கிடையாது. முதலிருந்தால்தானே முடிவுமிருக்கவேண்டும்? விடுதலைக்கு இவ் விரண்டுமே கிடையாது. மேலும், இந்த விடுதலையை ஒரு செயல் மூலமாக அடைந்துவிடலாம் எனக் கூறும்போது, அவ் விடுதலைக்கும் நம் உடலுக்கும் புலன்களுக்குமுள்ள தொடர்பைப்பற்றிக் கூற வேண்டியதாகிறது; மேலும், இவ் விடுதலைக்குக் குறைதல், கூடுதல் எனப்படுமியல்புகள் இருப்பதாகக் கூறவேண்டியவரும்.⁴ வாழ்வும் அழிவும் தன்னகத்தே கொண்ட ஒன்றை அழியுந் தன்மையற்றது என எங்ஙனம் கூறமுடியும்? விடுதலையாகும் உயிருக்கு எவ்வகை உடலும் கிடையாது. உயிரின் அல்லது ஆன்மாவின் இயற்கையான, நிலையான தன்மைக்குத்தான் விடுதலை என்றழைக்கிறோம். ஆனால், அறியாமை காரணமாகத்தான் இந்த விடுதலையைப்பற்றிக் குழப்பமேற்படுகிறது. இதன் விளைவாகத்தான் உடலற்ற ஒன்று உடலுடையதாகவும், தூய்மையுள்ள ஒன்று தூய்மையற்றதாகவும், எப்போதும் நிலையான ஒன்று நிலையற்றதாகவும் தோன்றுகிறது. இந்த அறியாமையை ஒழிக்கும்போது பிரமத்தை நாம் இயல்பாகவே அடைகிறோம்.

இந்த அறியாமையின் விளைவுதான் விளையெனப்படுகிறது. எனவே, இவ் விளையால் எங்ஙனம் அறியாமையை அழிக்கமுடியும்? ஒரு கயிற்றினைப் பார்த்துப் பாம்பெனக் கூறக் காரணம், இருளாக விளங்கும் அறியாமையேதான்.⁵ இருள் விலகும்போது, உண்மை வெளிப்படுகிறது. இந்த உடலெடுத்ததால்தான் துன்பம். இந்த உடல் முற்பிறவிகளில் செய்த நல்வினை தீவினைகளின் பயனால்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 234.

² கதா; V, i.

³ பிரகதா, IV, iv, 6.

⁴ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 239.

⁵ Naiṣkarmyasiddhi, I, 24.

விளைகிறது. கடமையாக விளங்கும் செயல்கள், விலக்குச் செயல்கள் ஆகிய இவைகளின் விளைவே, நல்விளை தீவிளைகள். இந்த விளைகள் நமது விருப்பு வெறுப்புகளை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கின்றன. இந்த விருப்பு, வெறுப்புகள் நமது புலன்களின் கவர்ச்சியினின்றும் விளைவனவாகும். இந்தக் கவர்ச்சி நமது புலன்களின்மீது ஏற்றிக் கூறப்படுகிறது. இப்படி ஏற்றிக்கூறக் காரணமுண்டு. அதாவது, இந்த உலகத்தைப் பல பகுப்புகளுள்ள ஒன்று எனப் பார்க்கும்போதுதான் நாம் நமது புலன்கள் வழி ஒன்றுக் கொன்று ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இதனால்தான் பொய்யானவையெல்லாம் உண்மையாகத் தோன்றுகின்றன. நாம் உண்மையை ஆராயமலிருப்பதுதான் இதற்குக் காரணம். இதனால்தான் இந்தப் பகுப்புலகம் மாயமாக நம்மைச் சூழ்கிறது. கூறப்போனால், எல்லாவற்றிற்கும் அறியாமைதான் காரணம். இரண்டற்ற நிலையிருக்கும் நம் ஆன்மாவை, அறியாமை தெளிவற்றதாக்கிவிடுகிறது. எல்லாத் தீமைகளுக்கும் நம் அறியாமைதான் மூலகாரணம்.¹ இத்தகைய அறியாமையை ஒழிக்க வேண்டுமென்றால் அறிவால்தான் முடியும். அறியாமையின் காரணமாக விளையும் மயக்கம், அறிவின் காரணமாகத் தோன்றும் உண்மையால் அழிந்துபடுகிறது. இருளை ஒழிக்கவேண்டுமென்றால் ஒளிதான் வேண்டும். அதேபோன்று, அறியாமையை அகற்ற வேண்டுமென்றால் அறிவுதான் வேண்டும். எவ்வகைச் செயலாலும் அந்த அறியாமையை அகற்ற முடியாது.

அறிவுநிலைக்கும் செயலுக்கும் வேறுபாடிருப்பதால் அவை பிரண்டும் ஒன்றல்ல. காரணத்திலும் பயனிலும் அவைகளிரண்டுமே மாறுபடுகின்றன, அறிவுநிலையின் பயனை, ஒரு பொருளை வெளிப்படுத்துவதில் அறியலாகும். இத்தகைய வெளிப்படுத்தும் குணம் (manifestation) இயல்பாகவே நம் உயிருக்கு அல்லது ஆன்மாவுக்கு அமைந்திருக்கிறது. எனவேதான், அதைத் தொடக்கமற்றது என்று கூறுகிறோம். ஆனால், உயிருக்கும் தொடக்கமிருப்பதுபோல் தோன்றுகிறது. இந்தத் தோற்றத்திற்கும் காரணமுண்டு. நமது அகப்புலனின் உளத்திரிபு காரணமாகத்தான் இப்படி வெளிப்படுவதற்குத் துவக்கமிருப்பதுபோல் தெரிகிறது. ஒரு செயலை இப்போது எடுத்துக்கொள்வோம். அந்தச் செயலின் விளைவுக்கு அல்லது பயனுக்குத் துவக்கமுண்டு. மனிதனுடைய ஆசையே செயலுக்குக் காரணமாகிறது. ஆனால், அறிவுநிலைக்கும் ஆசைக்குமிடையே வேறுபாடிருப்பதால் அந்த ஆசையை, அறிவுநிலை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டுமென்பதில்லை. விரும்பத்தகாத தீமை பயக்கும் நாற்றத்

¹ Naiṣkarmyasiddhi, I, (i).

தைக்கூட, அறிவுநிலை அறிந்துகொண்டுதானிருக்கிறது.¹ அதை ஆசை கூறும் வகையில் அறிவதில்லை. தன் முன் எரியும் நெருப்பு, தூண் போன்றது என்று அறிவுத்திறமிக்கவருங் கூறார். மனித எழுச்சியால்தான் அவன் அறிவுநிலை உருவாகிறது எனக் கூறல் வேண்டா. உடலைப்பற்றிய செயல்களை (சான்றாக, கண்களைத் திருப்புவது போன்றவை) நம் மனத்திலுள்ளும் ஆசைதான் ஆட்டி வைக்கிறது. ஆனால், அறிவுநிலையை ஆட்டிவைக்க அதற்கு ஆற்றல் கிடையாது.

அறிவும் வினையும் கலந்த ஒன்றுதான் விடுதலைக்குக் கருவியாக அமைகிறது என்ற கருத்துமுண்டு. ஆதாரமாக, உபநிடதக் கூற்றைக் காட்டுவர். அதாவது, 'எவனொருவன் அறிவையும் அதற்குப் புறம்பாக விளங்குவதையும் கலந்து அறிகிறானோ...' என்ற ஈசாவசிய வசனத்தைக் காட்டுவர்.² ஆனால் இந்த வசனத்தை நன்கு உற்று நோக்கும்போது. அறிவுடன் வினை இணை கிறது என்பதற்கு அது ஆதாரமாக அமைகிறது எனக் கூறமுடியாது. 'அறிவிற்குப் புறம்பாக விளங்குபவற்றால் சாவைக்கடக்கலாம்; ஆனால் சாவைத் தவிர்ப்பது அறிவால்தான்...' ³ என்பது உபநிடதம். இங்கு அறிவுக்குப் புறம்பாக விளங்கும் சமயச் சடங்குகளின் பயனுக்கும், அறிவின் பயனுக்குமுள்ள வேறுபாட்டைப் பார்க்கலாம். மேலும், வேதக் கட்டளையை அறிவும் சடங்கும் கலந்த ஒன்று எனவும் கொள்ளல் வேண்டா. 'உண்மையை விரும்பும் மக்களா, இந்தச் சடங்குகளைத் தவறாது செய்யுங்கள்' ⁴ என்ற இந்தக் கூற்றைச் சான்றாகக் காட்டவும் முடியாது. இங்குச் சடங்குகளே வலியுறுத்தப்படுகின்றன. மேலும், 'உண்மை' என்ற சொல் இங்குப் பிரமத்தைக் குறிப்பிடவில்லை. 'உண்மையாலும், ஆழ்ந்த சிந்தனையாலும், நேர்மையான அறிவாலும் இந்த ஆன்மாவை நாம் அடையலாம்' ⁵ என்ற உபநிடத வாக்கையும் திரித்துக் கூறமுடியாது. இங்கு இம் மூன்றும் கலந்த ஒன்று எனக் குறிப்பிடவுமில்லை. மேலும், அக்னிஹோத்திரம் போன்ற சடங்கையும் இங்குக் குறிப்பிடப்படவில்லை. இப்படியும் கூறலாம்: சனகன் முதலான பேர்கர்மத்தாலேதான் சித்தி (Samsiddhi) அடைந்தனர் என்று கூறும் கீதையின் வசனத்தைத் ⁶ துணையாகக் கொண்டு, விடுதலை அடைய வினை அல்லது கர்மமேதான் வழியெனக் கூறுவது ஆனால், இங்குக் கூறும் சித்தி (Samsiddhi) எனப்படுவது பிர

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 249.

² ஈசா. 11; மைத்திரி, VII, 9.

³ ஈசா. 11; மைத்திரி, VII, 9.

⁴ முண்டக, I, ii, 1.

⁵ முண்டக, III, i, 5.

⁶ கீதை, III, 20.

மத்தைப்பற்றிய அறிவுக்குத் துணையாகவே (auxiliary) குறிப்பிடப் படுகிறது; விடுதலைக்கு மூலமாக அது கருதப்படவில்லை என்பதை அறிய வேண்டும். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? அறிவும் சடங்கும் கலந்த ஒன்றால் விடுதலை தரமுடியாது என்பது பெறப்படும். மேலும், இந்தக் கருத்தை வேதநூல்களும் கூறுவதை அறியலாம். 'உண்மையான அறிவை அடைந்தவனுக்கு எச்செயலுமில்லை' என்பது உபநிடதம்.¹ 'வெறுஞ் சடங்குகளாலும் முடியாது, மக்களைப் பெறுவதாலும் முடியாது.....பிரமத்தை அறிவது தான் மிக உயர்ந்த ஒன்று' என்பது தைத்திரியம்.² சாந்தோக்கியத்தில் நாரதர் சனத்ருமாரரிடம் கேட்பதை இங்குக் குறிப்பிடவேண்டும். 'என் இறைவா, நம் ஆன்மாவின் உண்மையை அறிபவன் துன்பக் கடலைக் கடக்கிறான் என்று நீவிர் கூறக் கேட்டிருக்கிறேன். நானே வேதநூல்களில் நல்ல பயிற்சி பெற்றிருந்தும், ஆன்ம அறிவைப் பெறாத காரணத்தால் துன்பத்தில் அழுந்தியிருக்கிறேன். இந்தத் துன்பக் கடலை கடக்க எனக்கு உதவி செய்ய வாராயோ' என்பது மரபு வழக்கு.³

ஆன்ம விடுதலைக்குச் சடங்குகள் கருவியாக அமையா தென்றாலும், வினை அல்லது செயல் பயனற்றது எனக் கூற முடியாது. கூறப்போனால், நமக்கு அறிவு விளங்குவது வரையிலும் சடங்குகளைச் செய்யவேண்டும். தன்னை அறிவதற்கு அவைகள் மறைமுகமாகத் துணைபுரிகின்றன. அறியவேண்டும் என்ற விருப் பத்தை இவ் வினைகள் தருகின்றன என்பது பாமதீ (Bhāmatai) என்ற தத்துவப் பகுதியினரின் கூற்றாகும். 'வேதங்களைப் படிப்ப தாலும், பலியிடுவதாலும், தருமம் செய்வதாலும், உண்ணா விரதம் போன்றவற்றைக் கொள்வதாலும் ஓர் அந்தணன் ஆன்மாவைப்பற்றி அறிய விரும்புகிறான்' என்பது உபநிடதம்.⁴ விவரணக் கருத்தின்படி, அறிவைத் தருவதில் வினைகளுக்கும் பங்குண்டு என்பதை அறியலாம். நமக்குக் கடமையாகக் கூறப்படும் வினைகளைச் செய்வதால் நாம் நல்லொழுக்கத்தை வளர்க்கிறோம். இதனால் பாவமாக விளங்கும் அழுக்கினைப் போக்கடிக்கிறோம். இத்தகைய நிலையிலுள்ள மனிதனே பிரமத்தைப்பற்றி அறியத் தகுதி யுடையவனாகிறான். சடங்குகளைமட்டும் செய்வதால் அதன் விளைவாக, நாம் சிறப்படையலாம்; இத்தகைய சடங்குகளுடன், கல்வி, கேள்வி, ஆராய்ச்சி முதலியவற்றைக் கைக்கொள்ளுவதால் பிரமத்தைப்பற்றிய அறிவு பெற வழியேற்படுகிறது. தூய்மையான

¹ முண்டக, I, ii, 12.

² தைத்திரி, II, i, 1.

³ வி. பி. ச. (VPS). பக்கங்கள் 165, 166; PD, XI, 8. விளக்கவுரையையும் பார்க்க. கீதை, IV, 37.

⁴ பிரகதா. IV, iv, 22.

வழியில் இயற்றப்படும் சடங்குகளின் காரணமாக பிரமத்தை அறிய முடியுமென்பதை மரபு வழக்கு மூலமாகவும் அறியலாம். 'தீவினைகள் மறையும்போது அறிவு தோன்றுகிறது' என்பதை இதற்குச் சான்றாகக் கூறலாம். தூய்மையான வழியில் அறிவைச்சாரும் இத்தகைய சடங்குகளை அறிவோடு மிக நெருங்கியவைகள் (Śaṅgī patya) எனக் கூறமுடியாது; அவைகள் அறிவுக்குப் புறம்பாகவே தாம் (ārādupakāra) விளங்குகின்றன.

அறிவுக்குக் கருவியாக விளங்கும் சடங்குகளின் பயனுக்கும் துறவுநிலைக்குமிடையே எத்தகைய முரண்பாடுமில்லை என்னலாம். மனத் தூய்மைக்காக வேண்டித்தான் ஒத்தகைய சடங்குகளைக் கைக்கொள்ளுகிறோம். மனம், தூய்மையடைந்த பின்னர் இத்தகைய சடங்குகளுக்குத் தேவையில்லை; எனவே, அவைகளைப் புறக்கணிக்க வேண்டும். சடங்குகள் முன்னர் கூறியதுபோல, அறிவின் புறம்பான உதவியாகவே விளங்கின்றன; ஆனால், துறவு நிலையே அறிவுடன் நெருக்கமாக விளங்குகின்றது. இத் துறவின் காரணமாகத்தான் ஒருவன் வேதாந்தங்கள் எல்லாம் கற்கவும் கேட்கவும் முடிகிறது. மழைகாலத்தில் மேகங்கள் மழையாகப் பொழிந்தும் மறைவதைப்போல, தூய்மையின் வழியாக நம் அறிவை ஆன்மாவில் செலுத்திய பின்னர், சடங்குகளும் மறைந்துவிடுகின்றன என்பது சுரேஸ்வரரின் (Sureśvara) கூற்றாகும்.¹

கண் இழந்தோரும், கால் இழந்தோரும் தங்கள் ஏலாநிலை காரணமாகச் சடங்குகளைச் செய்ய முடியாதவர்களாய் விளங்குவதால், அவர்களுக்குத்தான் துறவுநிலை பொருந்தும் எனக் கூறுபவர்களுமுண்டு. ஆனால், அவர்களின் கூற்று முற்றிலும் தவறானது. வலிமையற்றவர்களுக்குத் துறவுநிலை பொருந்தாததொன்றாகும். துறவு, வலியின்மையின் விளைவன்று. துறவு ஒரு வலிமை மிக்க ஆயுதம். இதை அறிவுள்ளவர்களாலும், வலிமையுடையவர்களாலுமே கையாளமுடியும். எனவே, சடங்குகளைச் செய்ய இயலாதவர்கள்தாம் துறவைக் கைக்கொள்ள வேண்டும் எனக் கூறுவது பொருந்தாக்கூற்றும். கூறப்போனால், 'மாணவனாக இருந்து கற்கும் நிலையிலிருந்தும்கூட ஒருவன் துறக்கவேண்டும்' என்று வேதங்கள் கூறுவதை நாம் அறிவோம். இவ்வுலகப் பொருள்கள் எல்லாம் துன்பத்துக்கே காரணமாக விளங்குகின்றன என்பதை அறிந்து, அவைகளினின்றும் தன் சிந்தனையை விளக்கும் ஒருவனுக்குத்தான் துறவுநிலை பொறுத்தமுறும். 'இந்த உலக பாசபந்தங்களிலிருந்து ஒருவன் என்று விடுபடுகிறானே, அன்றே அவன் துறவை மேற்கொள்கிறான்'²

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 164.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 163, ஜாபால. (jābāla.), 4.

2. அறிவும் யோகமும் (Knowledge and Yoga)

ஆன்ம விடுதலைக்கு அறிவு இன்றியமையாதது என்று கூறுவதில் அத்துவிதவாதிகள் ஒன்றுபட்டாலும், அறிவுதான் ஒரே வழி என்பதைச் சிலர் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பர். வேதாந்தத்தைக் கற்றுத் தெளிவதால்மட்டுமே விடுதலை அடையமுடியும் எனக் கூறுவர் விவரணகாரர். இதே கருத்தை, விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் ஒப்புக் கொள்ளும் பாரதி தீர்த்தர், பஞ்சதசியில் வேறு வகையாகக் கூறுவர். அதாவது, விடுதலைக்கு இறைவனால் காட்டப் பட்ட இரண்டு பாதைகளுள்ளன. அவைகள் அறிவாராய்ச்சியும் யோகமூலமும் (Sāṅkhya and yoga). வேதாந்த வசனங்களை நன்கு படித்து, அதன் உண்மைப் பொருளை அறிவதுதான் அறிவு வழியாகும். அறிவாற்றல் மிக்கவர்களுக்கும், வேத நூல்களின் நுட்பப் பொருளை அறியும் திறனுள்ளவர்களுக்கும் தாம் இவ் வழி பொருத்தமானதாக அமையும். ஆனால், இவ்வறிவாற்றல் நிலையில் சோம்பியிருப்பவர்களுமுண்டு; சிலர் தங்கள் ஆராய்ச்சியால் எதையும் அறியும் ஆவலற்றவர்களாக இருப்பர். இவர்கள் அறிவு வழியைக் கைக் கொள்ள முடியாது. எனவே, யோக வழிதான் அவர்களுக்கு ஏற்ற தொன்றென வேத நூல்கள் கூறும். தூய்மையாக விளங்கும் குணங்குறியற்ற பிரமத்தையே இடைவிடாது நினைந்து நின்றலே யோக வழியாகும். இவ்விரு வழிகளும் ஒரே முடிவைத்தான் அடைகின்றன. இவ்விரு வழிகளிலும், அறிவு வழியே விடுதலைக்கு நேர்மையான வழியாகும். யோக வழியினால் விடுதலையை அடையலாம் என்றாலும், ஒரு நிச்சயமற்ற நிலையை அங்குக் காணலாம். அதாவது, அங்கு வெற்றிக்கும் தோல்விக்கும் இடமிருக்கிறது. யோக வழியில் ஆழ்ந்து நினைந்து நின்றலே அல்லது யோகத்தியானத்தில் அமர்ந்துதிருப்பதை நற்பயனைத் தரும் மயக்கத்துடன் (Samvādibhrama) ஒப்புமை காட்டுவர் பாரதி தீர்த்தர். இதைத் தியானதீபிகையில் (Dhyāna-dīpa) காணலாம். விளக்கின் ஒளியும், மாணிக்கத்தினின்றும் வீசும் ஒளியும், வேறுபாடின்றி ஒரேமாதிரி காட்சியளிக்கிறது. இரண்டுமே மயக்கந்தருபவைதாம்! விளக்கின் ஒளியை மாணிக்கமெனக் கருதும் ஒருவன், கடைசியில் எதுவும் கிடைக்காது ஏமாறுகிறான். ஆனால், மாணிக்கத்தின் ஒளியை மாணிக்கமாகக் கருதுபவனுக்கு மாணிக்கம் கிடைக்கிறது. இவ்விரண்டுமே நம் அறிவை மயக்குவிப்பதாகயிருந்தாலும், இரண்டாவதாகக் குறிப்பிட்டதில் நம் அறிவு உண்மையைப் பற்றி நிற்பதை அறியலாம். ஆவியைப் புகையெனத் தவருகக் கருதி, அங்கு நெருப்பு இருப்பதாகக் கூறும் ஒருவன், சில வேளைகளில் உண்மையிலேயே நெருப்பையும் காண்கிறான். இதனால்

ஆவியிருக்குமிடமெல்லாம் நெருப்புமுளது என்ற அவன் ஊகம் பொருத்தமானது என்றோ, உண்மையானது என்றோ கூறமுடியாது. இருந்தபோதிலும், அந்த நோத்தில் அவ் ஊகத்தாலும் பயன் விளைகிறது என்பதை மறுக்கமுடியாது. கோதாவரியைக் கங்கை நதியாக நினைத்துக்கொண்டு ஒருவன் அதில் குளிக்கலாம்; அல்லது அந்தத் தண்ணீரைத் தன் தலையில் தெளித்துக் கொள்ளலாம். கோதாவரியைக் கங்கையாகக் கருதுவது உண்மையில் மயக்கமாக இருந்தாலும், இறைத்தன்மை பெற்ற தண்ணீரைத் தன்மேல் தெளிப்பதால் அவன் தூய்மையையும் புனிதத்தையும் அடைகிறான். தன் உயிர் பிரியும்போது இறைவனின் பெயரைக் கூறினால் மறுமை இன்பத்தைப் பெறலாம் என்று இறை நூல்கள் கூறுகின்றன. இந்த உண்மை தெரியாத ஒருவன் தானிறக்கும்போது இறைவன் நாமத்தைத் தற்செயலாகக் கூறும்போதும் மறுமை இன்பத்தையே அடைகிறான் என்பதில் ஐயம் கிடையாது. இத்தகைய சான்றுகள் எல்லாம் முற்கூறிய மயக்கத்தையே குறிக்கின்றன. இந்த மயக்கம் வெறும் மயக்கமன்று; இவைகள் உண்மையாகவே மாறுகின்றன (samvādibhrama). யோக வழியை இதற்கொப்பாகக் கூறலாம். யோக வழியை மேற்கொள்ளும் ஒருவனுக்குப் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு இல்லை எனக் கூறவேண்டும். யோக வழியை மேற்கொள்ளும் ஒருவன் அறியாமையிலிருந்துதான் தன் பிரயாணத்தைத் துவக்குகிறான்; பூரண அறிவுகிடைப்பதுடன் அவன் பிரயாணம் முடிவடைகிறது.

பிரம்மத்தை அறிபவனுக்கு இடைவிடாத ஆழ்ந்த சிந்தனை (contemplation) தேவையில்லை. ஆனால், பிரம்மத்தை அறியாத ஒருவனுக்கு இத்தகைய சிந்தனை மிகமிகத் தேவைப்படுகிறது. இத்தகைய சிந்தனையின் நிலைதான் என்ன? அது எதைச் சார்ந்து நிற்கிறது? யோக வழியை ஆதரிப்போர் கூறுவது இதுதான்: யோக வழி செல்வோன் பிரம்மத்தைப்பற்றி அறிவதில்லை எனக் கூறுதல் கூடாது. வேதாந்தத்தைப்பற்றி அவன் கற்ற காரணத்தால் பிரம்மத்துக்கும் ஆன்மாவுக்குமுள்ள ஒருமைப்பாட்டைப்பற்றிய பொது அறிவு அவனுக்குண்டு என்பதை அறிய வேண்டும். உண்மையில் இந்தப் பொது அறிவு ஒரு கருவியே; இந்தப் பொது அறிவை நன்கு ஆழ்ந்து சிந்திக்க முடியும். இதனால்தான் பல தெய்வங்களை வழிபடும் முறை எழுந்ததுபோலும்! சான்றாக, திருமால் வழிபாட்டைக் கூறலாம். உருவத்தை வழிபடுபவன் கல்லினால் செதுக்கப்பட்ட அல்லது அதுபோன்ற உருவங்களையே பார்க்கிறான். அப்படியிருந்தபோதிலும் அவன் இறைவனை உணருகிறான். எவ்வகையினும் அவ்வுருவம் அவன் அறிவை—இறைவனை உணருவதைத்—தடை செய்வதில்லை. மேலும், இத்தகைய உருவங்களில் இறைவன் விளங்குகிறார் என்பதைப்பற்றி அவன் விவாதிப்பதில்லை.

தனக்கறிவுறுத்திய குருவின் காரணமாகவோ, வேத நூல்களைக் கற்ற காரணத்தாலோ தான் விரும்பும் பொருளின் (இறைவனின்) இயல்பு, வடிவம் முதலியவற்றை உணர்ந்தும் கருவி-அறிவைப் பெறுகிறான். அதைப்பற்றி விவாதிக்காமலே அதையே தொடர்ந்து நினைக்கிறான். அதையே இறைவனாகக் கருதித் தன் முழு மனத்தையும் அதிலேதான் செலுத்துகிறான். இதேபோன்றுதான், ஒரு யோகி பிரம்மத்தைப் பற்றி நேரடியாகத் தெரியாதபோதிலும், அந்தக் குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தைத் தொடர்ந்து நினைத்துக்கொண்டே தனது யோக வாழ்க்கையைத் துவக்குகிறான்.

குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தைத் தொடர்ந்து நினைப்பது முடியாத காரியமன்று. குணங்களுடன் விளங்கும் பிரம்மத்தை நாம் அறிவது போல, குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தையும் (nirgunopāsana) நம்மால் அறிய முடியும். மனம், வாக்குக்கு அப்பாற்பட்ட ஒன்றைப்பற்றி நினைக்க முடியாதென்றால், அத்தகைய பொருளைப்பற்றிய அறிவும் இல்லாத ஒன்றாகத்தான் விளங்க முடியும். பிரம்மனைப்பற்றிய அறிவைப் பெற முடியுமென்றால் அத்தகைய பிரம்மனைத் தொடர்ந்து நினைக்கவும் முடியும். பிரம்மனை மனம் வாக்குக்கு அப்பாற்பட்டவனாக அறிந்தால், அதே பிரம்மனை வாக்கு மனமெட்டாத வழியால் தொடர்ந்து சிந்திக்கவும் முடியும். பிரம்மனைப் பல பண்புகளுடையவனாகச் சிந்தித்தால், பிரம்மனைப்பற்றிய நம்மறிவும் மாறுதலடைந்து குணங்குறிகொண்ட பிரம்மத்தை நாம் அறிய இடமாகிறது. மேலும், குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தைத்தான் நம் அறிவு நமக்குத் தருகிறது என்று கொண்டால் ஆழ்ந்த சிந்தனையை (contemplation) அதற்குத் துணைக் கருவியாகத்தான் கொள்ளவேண்டும். இத்தகைய ஆழ்ந்த சிந்தனையை விலக்கவேண்டுமென்று வேதநூல்களைச் சான்றாகக் காட்டுவாருமுண்டு. 'மனத்தினால் எண்ணப்படாததும், ஆனால், மனத்தை உண்டுபண்ணக்கூடியதுமான ஒன்றே பிரம்மமெனப்படும். அந்தப் பிரம்மம் நாம் நினைக்கும் ஆழ்ந்த சிந்தனையன்று' என்பது உபநிடதம்.¹ இப்படிப் பார்த்தால் பிரம்மம் அறியக்கூடிய ஒன்றன்று என்பதைப்பற்றியும் பல வேதநூல் கருத்துகளுள்ளன. 'பிரம்மம் அறியக்கூடியதன்று, அறிய முடியாததற்கும் அப்பாலுள்ளது' என்பது வேத வாக்கு. அறிவும், ஆழ்ந்த சிந்தனையும் வேத நூல்கள் கூறும் கருத்தையே தமதெனக் கொள்ளல் வேண்டும் என்பதில் வேறுபாடு கிடையாது. இத்தகைய கருத்துகளை இலகுவாகக் கொண்டுவிடலாம். உதாரணமாக, முற்கூறிய வேதநூல் கூற்றை எளிதாகக் கொண்டுவிடலாம். ஆனால், அதன் பொருளை இலகுவாக அறியவோ, ஆழ்ந்து சிந்தனை செய்யவோ முடியாது. இதனால் பிரம்மத்தைப்பற்றி நாம் அறியும் தன்மையை (know-ness)

¹ கேன, 5.

இல்லையெனக் கொள்ள முடியாது; இப்படிக் கொண்டால் இது ஆழ்ந்த சிந்தனைக்கும் பொருந்தும். அகப்புலனின் உளத் திரிபுால் எங்கும் பரந்து விளங்குவதையே நாம் அறிவதாகக் கொண்டால், அது ஆழ்ந்த சிந்தனைக்கும் நன்கு பொருந்தும். ஆழ்ந்த சிந்தனையை நம்மால் கைக்கொள்ள முடியுமென உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன. சான்றாக, பிரஸன், கதா, மாண்டுக்கியம் போன்ற உபநிடதங்களைக் காட்டலாம். இத்தகைய ஆழ்ந்த சிந்தனையை வேறு பல இடங்களில் மறுத்திருந்தால் அது போலியாகத்தானிருக்க வேண்டும்; உண்மையாக இருக்க முடியாது.

பண்பற்ற ஒன்றைப்பற்றி ஆழ்ந்து சிந்திப்பதால் (contemplation) ஏற்படும் விளைவைப்பற்றித் தாபனீயம் கூறுவதை ஈண்டுக் குறிப்பிட்டத்தக்கது : 'ஆழ்ந்த சிந்தனையில் தன்னைப் பறிகொடுப்பவன் (upāsaka) ஆசையற்றவனாகிறான். அவன் ஆன்மாவையே எப்போதும் விரும்புகிறான். அதன் காரணமாக தன்னுள் எழும் ஆசைகள் நிறைவுபெற்று அமைதியை அடைகிறான். பிராணன் போன்ற வாயுக்கள் அவனை விட்டுப் பிரிவதில்லை. அவைகள் அவனுடம்பில் பொருந்தியே நிற்கின்றன; இதனால், தானே பிரம்மமாக மாறுவதால், பிரம்மத்தை அடைகிறான். இத்தகையவன் ஒளியாக விளங்கும் பரிபூரணத்தின் இயல்பை அடைகிறான். அறிவாற்றலாகவும் பேரின்பமயமாகவும் அவன் விளங்குகிறான். இத்தகையவனுக்கு உடலில் ஐம்புலன்களில்லை; தச வாயுக்களில்லை; உளமுமில்லை.' குணங்குறியற்றப் பிரம்மத்தை நாம் முழு மனத்துடன் ஆழ்ந்து சிந்திக்கும் போது ஏற்படும் கடைசி விளைவுதான் விடுதலையாகும். ஒங்காரத்தின் மூலமாக அல்லது பிரணவத்தின்மூலமாகப் பரம்பொருளைத் தியானிக்கும் அல்லது ஆழ்ந்து சிந்திக்கும் ஒருவன் பிரம்மலோகத்தை அடைவது அங்குள்ள சிறப்புமிக்க இறைவனைக் (Purusa) காணும் பேறு பெறுகிறான். குறிகளுடன் பிரம்மத்தைத் தியானிப்பவர்களைத் தவிர மற்றவர்கள் (அதாவது, குணங்குறியின்றிப் பிரம்மத்தை இடையருது தியானம் செய்வோர், பிரம்மலோகம் சென்று 'தாத்கிராது' ('tatkratu') என்ற விதிப்படி எந்த வடிவத்தில் அவர்கள் தியானம் செய்தார்களோ அதே வடிவமாக மாறுவர் என்று வேதாந்த சூத்திரத்தில் பாத்ராயணர் கூறுவர். 'இத்தகைய குணங்குறியற்ற வகையில் பிரம்மத்தைத் தியானிப்பவர்கள் தம் தியானத்தின் காரணமாக பிரம்மத்துடன் இருவகைத் தொடர்புகளைக் (two-fold relation) கொள்ளுகின்றனர்' எனப் பாத்ராயணர் கருதுவர்.¹ குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தை எப்போதும் தியானிப்பவர்களும் ஆசைவயப்படலாம்; எனவே, இவர்கள் பிரம்மலோகத்தை அடைந்த பின்னர் அங்கு உண்மையான அறிவைப் பெற்றுத் தெளிந்த பின்னர் உலக ஊழிக்

¹ வேதா, தத். IV. iii, 15.

காலத்தின் முடிவில் விடுதலை அடைகின்றனர். தியானத்தின் முடிவே ஆன்ம விடுதலை என முற்கூறிய வசனங்கள் எடுத்துக் காட்டும். இக் கூற்றுகள் வேத நூல்கள் கொள்ளும் கருத்துகளுடன் பொருந்தும் என்னலாம். 'வேறு வழியே கிடையாது' என்ற சுவேதாசுவரக் கூற்றைக் கருதும்போது,¹ விடுதலையைத் தரும் தியானத்தின் திறம், அவன் அறிவைப் பொறுத்தே அமைகிறது என்பது தெரியவருகிறது.

ஆராய்ச்சியில் உண்மையான அறிவைப் பெற வலிமையற்றவர்கள் குணங்குறியற்ற ஒன்றைத் தியானம் செய்யவேண்டும் என்று ஆத்ம கீதை (Ātma-gītā) கூறும்: 'உள்ளுணர்வால் என்னை அறிய முடியாதவர்கள் என்னையே தியானம் செய்வார்களாக! இப்படி எவ்வகை ஐயமுமின்றி என்னையே நினைந்திருப்பவர்கள் அனுபவ உணர்வால் வலுப்பெற்று, அதற்குரிய வேளையில் விடுதலையின் பயனைக் கட்டாயம் அடைவார்கள்.' நிலத்தில் புதைந்திடும் புதையற் செல்வத்தைத் தோண்டித்தான் எடுக்கவேண்டும்; வேறு வழியில்லை. இதேபோன்று, நம் ஆன்மாவையே நாம் நினைத்துத் தியானம் செய்யும்போது தவறாமல் நம் குறிக்கோளை அடைகிறோம். உடலைப் பாதையாகவும் (நிலமாகவும்), நிலத்தைத் தோண்டுவதை அறிவால் மனத்தைத் தோண்டுவதாகவும், நமது ஆன்மாவைப் புதையலாகவும் கொண்டு முன்கூறிய உவமையை விளக்குவர். பிரம்மத்தை அனுபவ நிலையில் பெருதவன்கூடத் தானே பிரம்மம் என்று கூறி வரும்போது அந்த எண்ணம் உரம்பெற்று உண்மையாகவே பிரம்மம் ஆகிறான் என்று புல இடங்களில் ஆத்ம கீதை கூறும். தியானத்தில் தன்னை நிலைபெறச் செய்யும் ஒருவன் (upāsaka) ஆன்ம அறிவைத் தவிர மற்றை அறிவு வகைகளைத் தவிர்க்க முன்வருகிறான். இந்தப் பண்பு தியானத்தின் விளைவு என்றே கூறவேண்டும். இதனால் அறிவா ராய்ச்சித் திறனற்றவர்கள், தியான வழியையே சிறந்த வழியெனக் கொள்ளவேண்டும். தியானத்தின் பயனால் அவன் தன் உடலின் முனைப்பை அறுத்தெறிகிறான்; இரண்டற்ற நிலையில் விளங்கும் ஆன்மாவையும் அங்குக் காணுகிறான். இதனால் அவன் சாகா நிலையைச் சார்ந்து, இந்த உலகத்திலிருக்கும்போதே பிரம்மத்தை அடைகிறான்.

பஞ்சதசியின் பதிரோராவது அதிகாரமான யோகானந்தத்தில், சிறப்புமிக்க பேரானந்தத்தைப் பெற நமது அறிவாற்றலை எங்ஙனம் பக்குவப்படுத்த வேண்டும் என்ற முறை நன்கு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. துன்பத்திலிருந்து விடுதலை பெறுவதே யோகம் எனக் கீதை கூறும். இதைப் பாரதிதீர்த்தரும் ஒப்புக்கொள்வர். இத்தகைய யோகத்தைச் சோர்வற்ற நிலையில் உறுதியுள்ள மனத்துடன்

¹ சுவேதா. III, 8; VI, 15.

தவருது, நிலையாகப் பழகும்போதுதான் யோகத்தின் முடிவை அடைகிறோம். புலன்களைக் கவரும் பொருட்கள் நமது உளத்தை தடுமாறச் செய்து அதை நிலையற்றுவிடச் செய்கிறது. இத்தகைய பொருட்கள் யோகியரின் முன்னேற்றத்துக்குத் தடையாக விளங்குகின்றன. எனவே, உள அமைதியைப் பெறப் பாடுபடும் யோகி, தன் விருப்பங்களைத் தவிர்க்க வேண்டும்; தன்னுடைய புலன்களையும் உளத்தையும் மட்டுப்படுத்தவேண்டும்; மேலும், நிலையானதும் உறுதியானதுமான நோக்கத்தை மேற்கொண்டு, தன் உளத்தால் ஆன்மாவை நோக்கித் தியானம் செய்யவேண்டும். கட்டுப்பட்ட மனத்தினாலும், வெளிப் பொருட்களினின்றும் தவிர்க்கப்பட்ட புலன்களாலும், யோகியின் அறிவாற்றல் செம்மைப்படுகிறது; அவன் அமைதியை அடைகிறான். இந்த நிலையில்தான், நுண்ணியதாயும், அறிவாற்றலுக்கே அறிய முடிவதாக விளங்கும் ஒப்பற்ற பேரானந்தத்தை அனுபவிக்கிறான்.

மனத்தை அமைதிப்படுத்தும் இதே முறையைத்தான் சாகாயன்யர் (śākāyanya) எனும் துறவி, பிரதர்தன் எனும் அரசனுக்கு அறிவுறுத்துவதாக 'மைத்ராயினி சாகா' (Maitrāyaṇi śakha) கூறுகிறது. மனத்தின் நினைப்பை ஒத்துத்தான் ஒரு மனிதன் மாறுகிறான். மனம் புலன்களுடனும் பொருள்களுடனும் தொடர்பு கொள்ளும்போது குழப்பத்தினுள் ஆழ்ந்துவிடுகிறது; ஆனால், பிரம்மத்தையே கருதும்போது அதன் (பிரம்மத்தின்) வடிவத்தை அடைகிறது. விருப்பத்தின் அல்லது ஆசையின் காரணமாகத்தான் மனத்தின் தூய்மை கெடுகிறது. இந்த ஆசையை அகற்றும்போது அது தூய்மையடைகிறது. நமது பந்தத்துக்கும் அதுதான் காரணம்; நமது விடுதலைக்கும் அதுவேதான் காரணம். ஆசையின் காரணமாகத்தான் பந்தம் ஏற்படுகிறது; நிராசை ஏற்படும்போது விடுதலை ஏற்படுகிறது. இத்தகைய மனத்தை இடையருத சாதனையினால்தான் அமைதிப்படுத்த முடியும்; அப்போதுதான் அது தூய்மையடையும். விறகில்லாத தீ, அணைந்துவிடுவதுபோல ஓட்டமற்ற மனம், ஆசைகளற்று அது பிறந்த இடத்துடன் ஒன்றி மறைந்துவிடுகிறது. வெளிப் பொருள்களையே தாடிக்கொண்டிருக்கும் மனத்தின் ஆற்றலைப் பிரம்மத்தை நோக்கித் திருப்பி, அதனுடன் தொடர்பு கொள்ளச் செய்யும்போது சம்சார (Saṃsāra) பந்தங்கள் மறைந்தொழிகின்றன. தீமையினின்றும் அல்லது மாசுகளினின்றும் விடுபட்ட மனம், தூய்மையடைந்து, சமாதியுலமாக ஒப்பற்ற பேரானந்தத்தைப் பெறுகின்றது. இத்தகைய பேரானந்தத்தை அமைதியடைந்த மனத்தால்தான் பெற முடியும். அதை வெறுஞ் சொற்களால் கூறமுடியாது!

இத்தகைய மன அமைதி நீண்ட நேரம் நிலைநிற்பதில்லை. எப்போதுமே சமாதி நிலையைக் கொள்ளமுடியாது. இப்படியிருந்த

பேர்திலும், அந்தப் பேரானந்தத்தினுடைய நிலைவு மாறாத நிலையில் யோகியிடம் நிலைபெற்றிருக்கும். யோகியினுடைய மன நிலையில் அமைதி ஏற்படாதிருக்கும்போதெல்லாம் இத்தகைய பேரானந்தம் அவன் நினைப்பைக் கவருகிறது. தன் காதலனை எண்ணி எண்ணி, உருகி எதிர்பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் காதலியைப்போல, யோகியும் தான் பெற்ற பேரானந்தத்தை எண்ணி எண்ணி, அதை மீண்டும் மீண்டும் பெற விரும்புகிறான். சில வேளைகளில் தன் ஆனந்த நிலையினின்றும் விலகும்போது, மிகுந்த அறிவாற்றலுடன் அந்த ஒப்பற்ற பேரானந்த நிலையை எண்ணித் தன் மனத்தை தியானத்தில் திருப்புகிறான். பிரம்மத்திலேயே தன் மனத்தை நிறுவிக்கொண்டு இந்த உலகத்தில் வாழ்ந்து அதற்குரிய செயல்களை ஒரு யோகிக்குச் செய்யமுடியுமென்பதைப் பலவகைச் சான்றுகளால் விளக்கலாம் : காகம், வெளிப்பொருள்களைப் பார்க்கும்போது தன் ஒரு கண்ணையே பயன்படுத்துவதாயிருந்தாலும், அதன் இரு கண் குழிகளையும் அது இயக்குவதை யோகியருடன் ஒப்பிடலாம். மேலும், இரு மொழிகளை தன்கு தெரியும் ஒருவன் இரு மொழியினின்றும் உண்மைகளை உணருவதையும் ஒப்பிடலாம். கொடிய சூரிய வெப்பத்தில் குளிர்ந்த ஆற்று நீரில் அரையளவு ஆழத்தில் நிற்கும் ஒருவன், தண்ணீரால் எழும் இன்பத்தையும், சூரிய வெப்பத்தால் எழும் வேதனையையும் பெறுகிறான். அதே போன்றுதான் யோகியின் நிலையும். பிரம்மத்தில் தன் மனதை ஊன்றி பிரம்மானந்தத்தை அனுபவிக்கும் யோகி யொருவன் இவ்வுலகத்தின் துன்பத்தையும் அமைதியாக ஏற்றுக் கொள்ளுகிறான். சாதாரண மக்கள் ஆழ்ந்த தூக்கத்தில், தன்னை மறந்து பிரம்மானந்தத்தை அனுபவிக்கின்றனர். ஆனால், ஒரு யோகி கனவிலும் நனவிலும் அதே இன்பத்தை இடைவிடாது பெறுகிறான். யோகக் காட்சியின்போது பிரம்மம் அவனுக்கு வெளிப்படுகிறது.

இத்தகைய யோகத்தை அறிவுக்கு அடுத்தபடியாகக் கொண்டு, விடுதலையைத் தரும் கருவியாகக் கொள்வர் பாரதிதீர்த்தர். துவைத விவேகத்தில் (Dvaitaviveka) அவர் கொள்ளும் கருத்துகள் ஈண்டு நோக்குதற்குரியன. அந்த நூலின் தொடக்கத்தில், பிரம்மத்தைப் பற்றிய அறிவால்தான் விடுதலை பெறலாமெனக் கொள்ளும் அவர், யோகத்தின் ஆற்றலால் மனத்தைக் கட்டுப்படுத்துவது எப்போதும் நிலைத்து நிற்காதெனக் கூறி, அத்தகைய நிலையை நாயின் வாலை நிமிர்த்துவதற்கு ஒப்பாகக் கூறுவர்.¹ ஆனால், அதே நூலின் கடைசிப் பகுதியில், விடுதலை அடைய யோகத்தையும் ஓர் ஒழுங்கான வழியெனக் கொள்ளுகிறார். யோகவழி, சுற்று வழியாகத் தென்படலாம். அதில் பல தடங்கல்களும் ஏற்படலாம். இப்படி

¹ ப. தா. (PD). IV, 88, 89.

யெல்லாமிருந்தாலும், அது பேரின்ப நிலையைத் தரவல்லது என்பதில் எவ்வகை ஐயமும் கிடையாது. அறிவு வழியும் யோகவழியும் முடிவில் ஒரேவகை விளைவையே தருகின்றன என்பர் பாரதிதீர்த்தர். 'அறிவால் விளைவதை யோகத்தாலும் அடையலாம்' என்ற கீதையின் கூற்றைத் தனக்கு ஆதாரமாகவும் காட்டுவர்.¹ இவ் விரண்டுமே ஆன்ம அறிவைத் தருகின்றன. வேதநூல்களை நன்கு ஆராய்வதால் விளையும் பகுத்தறிவுதான் ஆன்மாவின் நிலையை நமக்கு அறிவுறுத்தும் உள்ளுணர்வாக மலர்கிறது. ஆனால், யோக வழியில் தியானத்தின்மூலமாக ஆன்ம அறிவைப் பெறுகிறோம். மனிதர்களின் திறன்களில் வேறுபாடுகளிருப்பதால் அவரவர்களுக்குரிய வகையில் (adhikāris) விடுதலையை அடைய இவ்விரு வழிகளுமே தேவைப்படுகின்றன.

பஞ்சதசியில் பாரதிதீர்த்தர் இம் முறைகளைப்பற்றிக் கொள்ளும் கருத்து, பரந்த நோக்கமுடையது என்று கூறலாம். இதே பரந்த நோக்கத்தை மதுசூதனரிடமும் நன்கு விளங்குவதைக் காணலாம். பக்தி வழியும் இரண்டற்ற பிரம்மத்தை நோக்கியே செல்லுகிறது எனும்போது, அத்துவிதக் கருத்தின் பரந்த நிலையை நாம் அவரிடம் நன்கு காண்கிறோம். பக்தியும் அறிவைப்போல விடுதலை தரவல்லது என்பது அவர்தம் கொள்கையாம். பாகவத புராணத்தால் (Bhāgavata Purāṇa) இறையுக்கம் பெறப்பட்ட காரணத்தால் அந்த நூலையும் பெருமையாகக் கருதி, முப்பெரும் பிரஸ்தானங்களாக (Prasthānas) விளங்கும் உபநிடதம், கீதை, வேதாந்த சூத்திரம் ஆகியவற்றுடன் அதையும் கருதுவாராயினர். கண்ணன்மேல் அவர் கொள்ளும் பற்று அளவிடற்கரிது. கோபிகளின் நாயகனாக விளங்கும் கண்ணன், அவர்களுக்குக் குணங் குறியற்ற பிரம்மமாகவே திகழுகிறான். பாகவதம் அறிவு வழியையும் பக்தி வழியையும் கொண்டு பக்தி வழியே இலகுவான வழியெனச் சிறப்பிக்கிறது. இதை மதுசூதன சரஸ்வதி ஒப்புக்கொள்ளுகிறார். இந்தப் பக்தியின் பெருமையை அவர் எல்லா நூல்களிலும் பொதுவாகப் புகழ்ந்தாலும், தான் எழுதிய பக்திரஸாயனத்திலும் (Bhaktirasāyana) கூடார்த்த தீபிகையிலும் (Gūḍhārtha-dīpikā), இந்தப் பக்திக் கொள்கையை நன்கு விரிவாக விளக்கமுற்படுகிறார். அவர் கொள்ளும் யக்தி, பெருத்த கலையனுபவம்போல் நமக்குத் தெரிகிறது. கலைத்திறம் வாய்ந்தவர்கள் பலவகைச் சுவைகளை அல்லது ரஸங்களைக் கூறும் போது பக்தி ரஸத்தைக் கருத்திற்கொள்வதில்லை. ஆனால், பக்தி, ரஸங்களுக்கும் ரஸமாக விளங்குகிறது எனக் கூறுவர் மதுசூதனர். ஒரு சுவையைப்பற்றி அல்லது ரஸத்தைப்பற்றி எண்ணும்போது அது முன்று தரப்பட்ட காரணங்களால் ஆக்கப்பட்டது என்பதை

¹ கீதை. V, 5; PD, XII, 82.

உணர்வேண்டும். நம்மைத் தூண்டும் பொருள், தொடர்ந்து கிளர்ச்சியூட்டும் பொருள், ஓர் உதவிப் பொருள் இம்மூன்றும் கலந்த காரணக் கூட்டாக விளங்குகிறது. பக்தியைச் சுவையாக அல்லது ரஸமாகக் கொள்ளும்போது இறைவன் நம்மைத் தூண்டும் முக்கியப் பொருளாக விளங்குகிறான்; சந்தனக் குழம்பு போன்றவைகள் கிளர்ச்சிக்குத் துணையாகவேதாம் விளங்குகின்றன. இந்த உலகப் பொருள்கள்மேல் கொள்ளும் வெறுப்பைத் துணைக்கருவி களாகக் கொள்ளலாம். மதுகுதனர் ஆதரிக்கும் பக்தியில் இரு வகைப் பிரிவுகளுண்டு : இறைவனையே நினைந்து அவனைச் சார்ந்து இரண்டறக் கலந்து நிற்பதற்குக் கருவியாக விளங்கும் பக்தி ஒரு வகைத்து ; இரண்டாவது, பிரம்மானந்தத்தை இடைவிடாது தரும் பேரின்பநிலையைக் குறிக்கோளாகக்கொண்ட பக்தியாகும். பேரின் பத்தை அடையும் வழிகளைப் பொறுத்தமட்டில் மதுகுதனர் பரந்த மனப்பான்மையுடன் நடந்துகொண்டாலும், அத்துவிதத் தத்துவங்களின் அடிப்படை நிலைகளில் சிறிதும் விட்டுக்கொடுக்க மனமிசையார். தத்துவ உலகத்தில் மதுகுதனரின் பங்கு மகத்தானது. அத்துவிதம் எனும் தத்துவத்துக்கும் பக்தி எனும் உள்ளுணர்வுக்கு மிடையேயுள்ள வேறுபாடுகளைப் போக்கி இரண்டையும் இணையச் செய்த பெருமை அவரையே சாரும். பக்தியைப்பற்றி அவர் கொள்ளும் கருத்தை நாம் ஏற்கலாம், அல்லது மறுக்கலாம் ; ஆனால், அத்துவிதக் கருத்தை அவர் விளக்கும்போது வெளிப்படுத்தும் பரந்த மனப்பண்பைக் கண்டு நம்மால் வியப்படையாமலிருக்க முடியாது.

3. ஆன்ம விடுதலையைப் பெறும் வழியும்

அதன் தகுதியும்

(Eligibility and the Means to Release)

ஆன்ம விடுதலையை அடைய விரும்பும் ஒருவனிடம் நான்கு வகைப் பண்புகள் இருக்க வேண்டுமெனக் கூறுவர் சங்கரர்.¹ அவையாவன : நித்தியப் பொருட்களை அநித்தியப் பொருட்களிடமிருந்து வேறு பிரிக்கும் திறன், செயலின் விளைவில் ஆசையில்லாமை, சிறந்த பண்புகளான நடுநிலையையும் அமைதியையும் நிரம்பப் பெற்றிருத்தல், ஆன்ம விடுதலையையே குறியாயிருத்தல் ஆகிய இந்த நான்குமாம். இந்த நான்கையும் ஒன்றின் விளைவாக அதற்கு அடுத்த ஒன்றைக் கொள்ளலாம். நித்தியப் பொருட்களை அநித்தியப் பொருட்களினின்றும் வேறு பிரிக்கும்போது, அநித்தியப் பொருளாக விளங்கும் இந்த உலகச் செயல்களின் பலன்களைப் புற்றிய ஆசையில்லாமை தோன்றுகிறது. இதனால் விடுதலை

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 169.

அடையவேண்டும் என்ற அவா மிகுந்து பெருகுகிறது. அப்போது அதனுடன் நடுநிலை, அமைதி போன்ற பண்புகளும் தோன்றுகின்றன. இந்த நான்கு பண்புகளிலும் சிறந்து விளங்கும் ஒருவன், வேதாந்த நூல்களைக் கற்றறிந்தவரும், பிரம்மத்திலே திளைத்திருப்பவருமான குரு ஒருவரை அடைந்து அவரிடம் வேதாந்த நூல்களைக் கற்கவேண்டும். குருவின் சொற்களைக் கேட்பது (śravaṇa) மிகவும் இன்றியமையாததொன்றும், இப்படிக் கேட்டவற்றை சிந்திப்பதும் (manana), சிந்தித்தவைகளைத் தியானம் செய்வதும் (nididhyāsana) கேட்டலுக்குத் தவியாக அமையும். சிந்திப்பதால் வேதாந்தக் கருத்துகளைப்பற்றிய பலவகை விவாதங்களும் மறுப்புகளும் அவன் மனத்தில் தோன்றலாம். உதாரணமாக, பிரம்மமும் உயிரும் இரண்டல்ல. அவைகள் ஒன்றே என்ற கருத்துகளை அவன் எதிர்த்து வாதாடலாம்; ஆனால், இத்தகையவன் தனது ஆழ்ந்த சிந்தனையின் விளைவால் ஏற்படும் தியானத்தால் (contemplation) மனத்திரிபு ஏற்பட்டு மறுக்கமுடியாத நேரடியாகக் கிடைக்கும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவை அடையும்போது, தான் முன்பு கூறியவற்றை மாற்றியமைக்க வழி ஏற்படுகிறது. வேதாந்தத்தின் முக்கிய கூற்றுகளையெல்லாம் நேரடியாகவே உள்ளுணர்வு வழியாகப் பெற முடியும் என்பதுதான் விவரணக் கருத்தாகும். வாய்மை வழி கேட்கும் சான்று அல்லது அத்தாட்சிக்கு (verbal testimony) பெருஞ் சிறப்புண்டு. இத்தகைய வாய்மையின் காரணமாக ஒளிமயமாக விளங்கும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய உடனடி அறிவைப் பெறமுடியும் என்பது பெறப்படுகிறது. ஆனால், இத்தகைய நேரடியாகக் கிடைக்கும் அறிவுக்குத் தடைகளுமுள்ளன. இத்தகைய அறிவு கிடைக்க முடியாதது என்று ஒருவன் எண்ணலாம்; அல்லது, தவறுகள் காரணமாக அவன் அறிவுநிலை வெறும் போலியாகவும் விளங்கலாம். அப்படியென்றால், மறுக்க முடியாத நிலையிலுள்ள நேரடி அறிவு கிடைப்பதரிதாகிவிடும். இந்தக் காரணத்தால்தான், சிந்தித்தலையும், அதைத் தியானம் செய்வதையும் தேவையானவைகளாகக் கூறப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால், வாய்மை வழி கேட்கும் சான்றின் (verbal testimony) சிறப்பை எவ்வகையிலும் குறைக்க முடியாது. இத்தகைய வாய்மையின் காரணமாக பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவை நேரடியாக அறியலாம் என்பதை உபநிடதமும் கூறும். ‘இத்தகைய பெருமை சார்ந்த மனிதனைப் (aupaniṣadā-puruṣa) பற்றித்தான் நான் முன்னர்க் கேட்டேன்’ என்பது பிரகதாரண்யகம்.¹ இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? வாய்மையின்மூலமாக பிரம்மத்தைப்பற்றிய நேரடி அறிவைப் பெறமுடியும் என்பதும், இத்தகைய அறிவு, தடைகளில்லாத போது, உறுதியடைந்து வலிமை பெறுகிறது என்பதும் பெறப்படும்; அல்லது அதை இப்படியுங் கூறலாம்; வாய்மைச் சான்றின்மூலமாகப்

¹ பிரகதா. III, ix, 26.

பிரமத்தைப்பற்றிய இடைப்பட்ட அறிவை முதலில் பெறமுடியுமென்றும், பின்னர், தடை அகன்றவுடன் நேரடியாகவே அறிவைப் பெறமுடியுமென்றும் கூறலாம். ஆனால், இங்கு இந்த உண்மையைக் கூறவேண்டும்; அதாவது, வாய்மைச் சான்றுகள் எனப்படுவன வெல்லாம் பிரம்மத்தினின்றும் நேரடி உள்ளுணர்வாக எழுந்த அறிவின் தொகுப்பேயாகும்.¹

இத்தகைய வாய்மைச் சான்றை இடைப்பட்ட (mediate) அறிவாகவே கருதுவர் வாசஸ்பதி (vācaspati); மேலும் இவர், மனத்தை ஒரு புலனாகவேதான் கொள்கிறார். ஆழ்ந்த சிந்தனையை அல்லது தியானத்தை (meditation) (prasaṅkhyāna) உள்ளுணர்வின் கருவியெனக் கொள்வர் இவர். வாய்மைச் சான்று இடைப்பட்ட அறிவையே தரும் எனக்கூறும் மந்தனாரின் (Maṇḍana) கூற்றை இவர் அப்படியே ஏற்றுக்கொள்வர்.² ஆனால், அவித்தையை அகற்றவேண்டுமென்றால் உடனடியாகக் கிடைக்கும் (immediate) அறிவால்தான் முடியும். எனவே, இடைப்பட்ட அறிவைத்தரும் (parokṣa) வாய்மைச் சான்றால் இந்த அவித்தையை அகற்ற முடியாது. மேலும், இந்த வாய்மை, பொருட்களின் தொடர்பைப்பற்றிய அறிவையே (saṃsṛṣṭa) தருகிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான் ஆழ்ந்த சிந்தனை (meditation bhāvanā) அல்லது தியானம் மிகத் தேவைப்படுகிறது. இத்தகைய சிந்தனையால், வாய்மையின் இடைப்பட்ட அறிவை, நேரடியான உள்ளுணர்வு தரும் அறிவாக மாற்ற முடிகிறது.

ஆனால், இத்தகைய கருத்தை, நைஷ்கர்மிய சித்தியில் (naiṣkarmyasiddhi) சுரேஸ்வரர் கடுமையாக எதிர்ப்பார். இடைப்பட்ட நிலையிலோ, உடனடியாகவோ கிடைக்கும் வாய்மைச் சான்று உண்மையிலேயே அந்த அறிவு உணர்த்தும் பொருளின் தன்மையைப் பொறுத்தேயிருக்கிறது. சாதாரணமாக, சொற்களின்மூலமாக இடைப்பட்ட பொருளைச் சார்ந்த இடைப்பட்ட அறிவையேதான் பெறமுடியும். ஆனால், சில பொருள்களால்-உடனடியாகத் தோன்றும் பொருள்கள் என (immediate objects) அவைகளைக் கூறலாம்—நமக்கு உடனடி அறிவைத் தர இயலும். உதாரணமாக, பிரம்மத்தைக் கூறலாம். பிரம்மம் இயற்கையாகவே தன்னொளி பெற்றதும், உடனடியாக இயக்கமுறும் பொருளுமாகும். இந்தக் காரணத்தால்தான் பிரம்மத்தை நேரடியாகவும் உடனடியாகவும் அறிய முடியும். 'அதுவே நீ யாகிரும் ! (That thou art)' என்பது போன்ற வேதாந்தக் கருத்துக்களை இப்படிப் பார்க்கும்போது அதன் உண்மை தெளிவாக விளங்க வைக்க முடியும். அதாவது, இத்தகைய கருத்துகளை நேரடியாகப் பெற முடியும் என்றாகிறது. நம்முன் எழும் உள்ளுணர்வை உண்

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 103, 104.

² Naiṣkarmyasiddhi, பக்கம் XXV. ஷ்ரீராமானுவரின் முகவுரையைப் பார்க்க.

மையான அறிவெனக் கொள்ளவேண்டுமென்றால், அதை ஒரு பிரமாணமெனக் கருதல்வேண்டும். வாய்மைச் சான்றைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளுவதே ஏற்புடைத்தாகும். பிரசங்கியானமெனப்படும் எதுவும் (prasaṅkhyāna) பிரமாணமாகாது.

அறிவுக்குத் துணையாகவே ஆழ்ந்த சிந்தனை அல்லது தியானம் (meditation) போன்றவை விளங்குகிறது என்பதை விவரணக் கருத்துடையவர்கள் ஒப்புக்கொள்வர். ஆனால், இந்தத் தியானம் உள்ளுணர்வின் (intuition) கருவியெனக் கூறுவதை அவர்கள் ஒப்புக் கொள்ள மறுப்பர். பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு பிறப்பதற்குச் சிறந்த காரணமாக, தியானம் அல்லது ஆழ்ந்த சிந்தனைபோன்றவைகளைக் கொள்ளமுடியாது. ஒரு கருத்தை இன்னது எனத் தீர்மானிக்கும் கேள்வியைச் சிறந்த காரணமாகக் கொள்ளலாம். எனவே, அதுதான் முக்கியமானது. விவாதிப்பதும், ஆழ்ந்து சிந்திப்பதும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு பிறக்க துணைக் காரணங்களாக விளங்கலாம். அதாவது, நாம் பல கருத்துகளை நம்மால் இயலாதவைகள் என்றோ, அவைகள் தம்முள் வேறுபாடுள்ளவைகள் என்றோ கருதலாம். இத்தகைய தடைகளை விவாதத்தாலும், ஆழ்ந்த சிந்தனை, தியானம் போன்றவைகளாலும் விலக்கமுடியும் இங்கு மன அமைதி போன்றவைகளையும், தியாகம் போன்றவைகளையும் செயல்முறைத் துணைக்காரணங்களாகக் கொள்ளலாம். எனவே, பிரம்மத்தைப்பற்றிய உறுதியானதும் உடனடியானதுமான அறிவுபெற கேள்வி ஞானமே இன்றியமையாதது. விவாதிப்பதையும் ஆழ்ந்து சிந்தனை செய்வதையும், இவ்வறிவைப் பெறும் (அல்லது நல்விளைவைத் தரும்) துணைக் காரணங்களாகக்கொண்டு, அறவாழ்வையும் தன்னலமற்ற செயல்களையும் செயல்முறைக் காரணங்களாகக் கொள்ளலாம்.¹ இதையே விவரணக் கருத்து எடுத்தோதுகிறது. சுருங்கக்கூறின், அறிவால்தான் — அறிவு வழியால்தான் பரிபூரண நிலையை அல்லது பக்குவநிலையை அடைய முடியும்; வேறு வழிகளாக எதுவுமில்லை என்றே கூறவேண்டும். இக் கருத்தைத்தான்² வாசஸ்பதியும் விவரணகாரரும் ஒருங்கே கூறுவர்.

¹ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 103.

² ṇḥ 'nyah panthā 'yanāya vidyate.

10. ஆன்ம விடுதலை

(Release)

பிரம்ம உள்ளுணர்வே விடுதலையாகும். பந்தபாசங்கள் அறுந்தொழிவதும் விடுதலை ஆகும். இன்ப துன்பங்களால் ஆக்கப் பட்ட இத்த மாய உலகத்தை, உயிரால் இயக்கப்படும் தன் முனைப்புப் படைக்கும்போதுதான் நாம் பந்தபாசங்களால் கட்டுப் படுகிறோம். இந்தக் கட்டுப்பாட்டினின்றும் விடுதலை பெற வேண்டும். அதற்குத்தான் நித்தியப் பொருள் எது, அநித்தியப் பொருள் எது என்று வேறுபடுத்தும் அறிவு வேண்டும். மேலும், உயிரும் பிரம்மமும் ஒன்றே என்ற உள்ளுணர்வும் வேண்டும். இந்த அறிவாலும், பிரம்ம உள்ளுணர்வாலும், பாசபந்தங்களின் கட்டுப்பாட்டினின்றும் விலகி விடுதலை அடைகிறோம்.

1. பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவுதான்

பேரானந்தமாகும்

(Brahman-knowledge is Bliss)

பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு பேரின்பத்தின் இயல்புடையதாகும். அது எல்லாத் துன்பங்களுக்கும் முடிவாக விளங்குகிறது. நாம் கொள்ளும் எல்லா விருப்பங்களுக்கும் அதுதான் முடிவு. அடையமுடியாது என்று நினைத்ததெல்லாம் அதிலேதான் முடிவடைகின்றன; பெறற்கரும் பெரும் பேறு என அதைக் கொள்ளலாம். இம்மையிலும் மறுமையிலும் அதைவிடவும் சிறந்தது எதுவுமில்லை. அடையவேண்டுமவற்றுள் அதைவிடவும் சிறந்ததும் எதுவுமில்லை. பெரும்பேறு அடைந்த ஒருவனுக்கு இந்த அற்ப உலகத்தில் இன்னும் அடையவேண்டியதுதான் என்ன? இறைமையின் முன்னிற்கும் ஒருவனுக்கும் இந்த உலகமும் ஏன்? அடுத்த உலகுக்கூட—இல்லாத ஒன்றாகத்தான் தெரியும். இத்தகையவன் பேரின்ப வெள்ளத்தில் திளைக்கிறான்; பிரம்மத்துடன்

இரண்டறக் கலந்த நிலையில், பெருமகிழ்வும் பேரமைதியும் அவனை வந்தடைகின்றன.¹

2. துன்பத்தின் முடிவு (Cessation of Sorrow)

அறிவின் மலர்ச்சியால் ஏற்படும் மகிழ்ச்சி, துன்பத்தின் முடிவை நமக்கு அறிவிக்கிறது. துன்பத்தின் முடிவாக விடுதலை பிறக்கிறது. இந்தத் துன்பத்தை இருவகையாகப் பகுக்கலாம்; இம்மைத் துன்பம், மறுமைத் துன்பம். விடுதலை அடைந்த ஒருவனுக்கு இவ்வுலகத் துன்பங்களில்லை என்பது உண்மையாகும். 'தன்னை ஆன்மாவாக உணர்ந்த ஒருவனுக்கு ஆசையின் காரணமாக விளையும் உடல் துன்பம் எவ்வாறு வருத்த முடியும்?' என்பது உபநிடதம்.² உடல் துன்பத்தை அனுபவிப்பவர்தான் யார்? இந்த வினாவின் விடையாகச் சங்கரர் கூறுவது உற்று நோக்கத்தக்கது. 'தன்னை ஆன்மாவென அறியாதவன் இவ்வுலகத்தின்மீது இச்சை கொள்ளுகிறான். தனக்கென்றும், தன் மக்களுக்கெனவும், தன் மனைவிக்கெனவும் பல பொருள்களை அவன் விரும்புகிறான். இந்த ஆசையின் காரணமாக அவனுடல் அழியும்போது பல பிறவிகளை எடுக்கிறான். இப்படியே துன்பத்தில் சுழன்று கொண்டே வருகிறான். ஆனால், இந்த உலகத்தை ஆன்மாவெனக் காணும் ஒருவனுக்கு, அதாவது, ஆன்ம விடுதலை பெற்ற ஒருவனுக்கு இத்தகைய துன்பங்கள் அணுகுவதில்லை'.³ உள்ளத்தாலும் உடலாலும் உயிர் கட்டுப்படும்போதுதான் துன்பம் பிறக்கிறது. இந்த உயிர் அழிவற்றது; அறிவாற்றல் மயமானது; உள்ளும் புறமும் பேரானந்தமாகவே விளங்குகிறது. இத்தகைய இயல்பை உயிர் அறியும்போது நாம் ரூபங்கள் மறைந்தொழிக்கின்றன; தன் உடலுடனும் உள்ளத்துடனும் பொய்யாக இணைந்ததால் விளைந்த துன்பமும் அத்துடன் இல்லாமலாகிறது. தானே செயலைச் செய்வதாகவும், அச் செயலின் விளைவைத் தானே அனுபவிப்பதாகவும் கொள்ளும்போதுதான், உயிர் இந்த உலகப் பொருள்களை நாடுகிறது. அதனால்தான் அதற்குத் துன்பம் விளைகிறது. உடல் துன்பங்களையும், உள்ளத்தின் ஆசைகளையும் கருதும்போது அவைகள் அவித்தையின் பண்புகளும் விளைவுகளுமாக அமைகின்றன. இவைகள் நாம் தூங்கும்போதும் நம்முள் அடங்கிக் கிடக்கின்றன. தானெனும் உயிர், பிரம்மத்தி

¹ ப. தா. (PD), XIV, 2, 3.

² பிரகதா. IV, iv, 12.

³ மாதவானந்தரால் மொழிபெயர்க்கப்பட்ட சங்கரரின் விளக்கத்தைப் பார்க்க. பக்கம் 739.

னின்றும் வேறுபட்டதன்று என்ற உணர்வு எழுந்த உடன் அது தன் தூக்கத்தினின்றும் விடுபட்டுத் தான் இதுவரையிலும் பொய்யாக எண்ணிக்கொண்டிருந்த நிலைகளைத் தவிர்க்கிறது. அதனால் அனுபவிக்கும் பொருளில்லை, அனுபவிப்பவனில்லை என்ற நிலையேற்படுகிறது: துன்பத்திற் கிடமில்லாமலாகிறது; தீமை மறைகிறது.¹

இனி, மறுமைத் துன்பத்தைப் பார்ப்போம். ஒரு செயலில் நன்மை தீமைதான் மறுமைத் துன்பத்திற்குக் காரணமாக அமைகின்றன. நன்மை தீமைகளைத் தாண்டி அப்பாலாய் விளங்கும் ஒருவனை மறுமைத் துன்பமும் வருத்தாது. அவன் வாழ்வு தாமரையிலைத் தண்ணீர்போலப் பற்றற்றநிலையில் அமைவதால், எதிர்காலத் திலும் துன்பம் அவனை அணுக வழியில்லை. பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவின் காரணமாக அவன் இம்மை மறுமை வினைகளும் அழிந்து படுகின்றன. இதனால் வினையின் நீங்கியவனாக விளங்குகிறான். இத்தகையோனுடைய வினைகள் ‘தீயில் பொசுங்கும் மெல்லிய அடைபோல்’ பொசுங்குவதாக உபநிடதம் கூறுகிறது.² இதையே தான் கீதையும் கூறுகிறது. ‘நெருப்பு விறகை எரித்துச் சாம்ப லாக்குவதுபோல அறிவின் ஒளி வினைகளை எரித்துச் சாம்பலாக்கு கிறது’.³ ‘அழுக்கு நீங்கிய அறிவைக்கொண்ட தன்முனைப்பற்ற ஒருவன் எவ் வினைகளைச் செய்யினும் அவ் வினைகளைச் செய்யாதவ னாகவே ஆகிறான்; அதனால் ஏற்படும் பந்தமும் அவனைச் சாருவ தில்லை’.⁴ ‘ஆன்ம விடுதலைபெற்ற ஒருவனுடைய வினைகள் அவனைத் தொடருவதில்லை. இத்தகைய ஒருவன் தன் தாயைக் கொல்ல நேரிடலாம், அல்லது தந்தையைக் கொல்லலாம், திருட லாம் அல்லது குழந்தைகளைக்கூடக் கொலை செய்பவனாகயிருக்கலாம். அப்படியிருந்து வினைகள் அவனை அணுகா’ என்று கௌசீதகி (Kauṣītaki) உபநிடதம் கூறுகிறது.⁵ இதனால் ஆன்ம விடுதலை பெற்றவனை ஒழுக்கங்கெட்ட ஒருவனாகக் கொள்ளலாகாது. கூறப் போனால் அவனது இயல்புக்கும் ஒழுக்கக் கேட்டிற்கும் வெகுதூரம்! எனவே, அது தீமைக்குக் காரணமாகாது. அதாவது, இத்தகையோன் ஒழுக்கத்தும் அப்பாற்பட்டவன் என்பதைக் குறிப்பிடவேதான் வேத நூல்கள் அவ்வாறு விளம்பும். அந்த நிலையில், தான் செய்யும் செயலுக்கு அவன் காரணமாவது கிடையாது; எனவே, அச் செயல்களுக்கு அவன் பொறுப்பேற்பதில்லை. இதனால் வினைகளின் நன்மை தீமைகள் அவனை அணுகுவதில்லை; எனவேதான்,

¹ ப. தா. (PD), XIV, 4—11.

² சாந். V, xxiv, 3.

³ கீதை. IV, 37. (D. S. சர்மாவின் மொழிபெயர்ப்பு)

⁴ கீதை. XVIII, 17.

⁵ (Kauṣītaki) கௌசீதகி, III, 1.

மறுமைத் துன்பம் அவனை நெருங்குவதில்லை என்று குறிப்பிடப்படுகிறது.¹

3. பேரின்ப நிலை எய்தல் (Attainment of Happiness)

ஆன்ம விடுதலையின் பண்பாகப் பேரின்ப நிலையின் இறுதியைக் கூறலாம். இதையே ஐதரேய (Aitareyopanisad) உபநிடதம் கூறும். எல்லா விருப்பங்களையும் நிறைவேற்றிய பின்னர் வாமதேவர் (Vāmadeva) சாகர நிலையை அடைந்ததாக அந்த உபநிடதம் கூறும்.² ஆன்ம விடுதலையை அடைந்த ஒருவன் மனங் குளிரும் களிப்பை அடைகிறான்; பெண்களுடன் இன்பந் துயக்கிறான்; மற்றைப் பொருள்களுடனும் உறவினர்களுடன் மகிழ்ச்சியடைகிறான். தான் இப் பிறவியில் எடுத்த உடலைப்பற்றிய கவலையே அவனுக்குக் கிடையாது.³ இந்த உபநிடதக் கூற்றுக்கு விளக்கத்தரும்போது கூறப்படும் இரண்டு கருத்துகளை நாம் அறிய வேண்டும். இத்தகைய ஆன்ம விடுதலை பெற்றேன் எங்கும் பரந்து எல்லாமாகி நிற்கும் பிரம்மத்தின் இயல்பைப் பெறுகிறான். இதனால் அவன் எந்த உருவையும் எடுக்கலாம்; எப்படி வேண்டுமானாலும் அவன் நடந்துகொள்ளலாம். இரண்டாவது, இத்தகைய விளைகளைச் செய்யும்போதெல்லாம் ஆண் பெண் உறவால் எழும் உடலைப் பற்றி அவன் சிந்திப்பதில்லை. காரணம் இதுதான். இந்த உடல், துன்பத்தின் சின்னமாக விளங்குவதால், இந்த உடலை நினைப்பதால் துன்பத்திற்குக் காரணமாவதை அவன் அறிவான்.⁴ இந்த உபநிடதக் கூற்றை ஆன்ம அறிவின் புகழ்ச்சியாகக் கொள்வர் சங்கரர். அவர் கூறுவதிலும் பொருத்தமிருப்பதை நாம் அறியலாம். இத்தகைய வேத வசனங்களின் பொருளை மேலெழுந்தவாரியாகக் கூறுவது கூடாது. இப்படிச் கூறுவதால், ஆன்ம உணர்வைப் பெற்றவர்கள் ஒழுக்கங் கெட்டவர்களாகவும் திகழலாம் என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டிவருகிறது. இது பெருந்தவருக்கும், பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவைக் கைக்கொண்ட எவரும் ஒழுக்கமின்மையைக் கைக்கொள்ள முடியாது. இரண்டுமே பொருத்தமற்றது என்பது இயல்பாகவே விளங்கும். அறநிலைகளுக்குமப்பாற் செல்வதற்கும், ஒழுக்கமின்மையைக் கைக்கொள்வதற்கும் அடிப்படை நிலைகளிலேயே வேறுபாடுண்டு. முதல் கூற்று உண்மை என்பதில் ஐயமில்லை.

¹ ப. தா. (PD), XIV, 12—17.

² ஐதரேயம், IV, 6.

³ சாந்தோ. VII, xi, 3.

⁴ கங்கநாத் ஜாவீன் (Ganganath Jha) மொழிபெயர்ப்பைப் பார்க்க. Vol. IV, பக்கம் 296.

ஆனால், இரண்டாவது கூற்று, வேதநூல் கருத்துகளைத் தவறாகவும் தப்பிதமாகவும் கொள்ளுவதாக முடியும்.

நமது ஆன்மா மாற்றமில்லா நிலைபெறுடையது; அது அறிவாற்றல்மயமானது; அளப்பரியது. நம்மையறியாதவகையில் நம்முன் இயங்கும் இந்த ஆன்மாவை உண்மையில் அறிபவன், தான் விரும்புவனவற்றையெல்லாம் அடைந்தவனாகிறான்.¹ இன்பத் திற்கும் பலவகை நிலைகளுள்ளன. இத்தகைய இன்ப நிலைகளைக் கருதும்போது, பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவை அறிபவன் பெறும் பேரின்பத்தை அளக்க முடியாது. அந்த நிலை எல்லாவகை இன்ப நிலைகளுக்கும்பாற்பட்டது. பலவகைப்பட்ட உலக இன்பங்களைப் பற்றிக் கூறுகிறோம்; அவைகள் எல்லாம் மாயையின்பாற்படும். ஆனால், ஆன்ம விடுதலை பெற்ற ஒருவன் பெறும் பேரின்பம் அறிவு வகையைச் சார்ந்தது. இந்த இன்பம் தன்னின்றும் அயலாகக் கிடைக்கும் இன்பமன்று; மயக்கத்தில் கிடைக்கும் இன்பமும்ன்று. அது பகுத்தறிவின் பயனாக விளையும் இன்பமாகும். அது பந்த பாசங்களற்ற நிலையில் ஒருவனிடம் விளையும் இன்பமாகும்.

மேலும், இத்தகைய பேரின்பநிலையில் அனுபவிப்பவன், அனுபவிக்கும் பொருள் என்ற வேறுபாடு எதுவுமில்லை. பிரம்மா னந்தத்தில் மிகச் சிறு வேறுபாடுகளும் கிடையாது என வேத நூல்கள் கூறுவதை நாமறிவோம். இவ்வின்பம் எங்குமாய் எல்லாமாகி நிற்பதால் எவ்வகை வேறுபாட்டு நிலைகளையும் காணமுடியாது. வேறுபாடு அவித்தையின் அறிகுறியாகும். இந்த அறியாமை அழிந்துபடும்போது ஒளிமயமாக இருக்கும் பிரம்மம் தானாகவே எங்கும் ஒளியைப் பரப்புகிறது² எனவே, பிரம்மத்தை அறிந்தவன் அடையும் பேரானந்தம், சாதாரண உலக இன்பத்திலிருந்து அளவிலும் தரத்திலும் முற்றிலும் வேறுபடுகிறது என்பதை நாம் அறியவேண்டும். கூறப்போனால், இன்பங்களிலெல்லாம் உண்மையான இன்பம் பிரம்மானந்தமே; மற்றெல்லாம், வெறும் தோற்றங்களே! அவைகள் உண்மையில் இல்லாதவைகளே. இத்தகைய ஒப்பற்ற இன்பத்தைத்தான் பிரம்மத்தை அறிந்த பெரியோர் அனுபவிக்கின்றனர். இதனால்தான் அவர்கள் கொள்ளும் விருப்பங்கள் எல்லாம் இனிதே நிறைவேறுகின்றன என்று வேத நூல்கள் கூறும். தன்னையே எல்லாரிடமும் பார்க்கும் இத்தகைய ஞானி 'உணவும் நானே! உண்ணுபவனும் நானே!' என்ற இறைமை திகழும் பாடல்களை இனிதே பாடுவான்.³

¹ தைத்திரியம், V, i, 1.

² கரேஸ்வரரின் வார்த்திகத்தைப் (Vārūka) பார்க்க, பக்கம் 145.

³ தைத்திரியம், III, x, 5.

இங்கு அனுபவிப்பவனுக்கும் அனுபவிக்கப்படும் பொருளுக்கும் எவ்வகை வேறுபாடும் கிடையாது. இத்தகைய இன்பம் பகுப்பற்றது. தமக்கும் பிரம்மத்துக்கும் வேறுபாடற்ற நிலையில்தான் இந்த இன்பம் பிறக்க வழியுண்டு.

புலநுகர் அறிவு சார்பறிவேயாம்; அந்த அறிவுக்கு எல்லையுண்டு ஆனால், பிரம்மத்தைப்பற்றி அறிவதால் ஏற்படும் அமைதிக்கு வரம்பு கிடையாது, எல்லை கிடையாது. அது அளப்பரிது. இந்த அமைதியின் காரணமாக நாம் விரும்பியதைப் பெற்று நிறைவெய்துகிறோம். ஆன்ம விடுதலை யடைந்தவனுங்கூட, வேதநூல் கட்டளைப்படியோ அல்லது உலகியல் காரணமாகவோ, செயலில் இறங்கவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. ஆனால், இத்தகைய விளைகளால் அவன் கட்டுப்படுவது கிடையாது. அவனுக்குத்தான் விளைகளைக் கைக்கொண்டு இந்த உலகத்தில் பலவற்றை அடையவேண்டும் என்று எதுவுமில்லை. வேதநூற்படி, இவ்வுலகத்தைக் காக்கவேதான் அவன் விளைபுகிறான். இதனால் அவன் மற்றை உலக மக்களைப்போல் தன் உடலால் இறைவனைத் தொழும், இறைமைப் பேறு பெற்ற புனித நதிகளில் நீராடியும், பலரிடம் இரந்து பெற்றதைக்கொண்டு தன்னைப் பேணியும் வருவான். மேலும், அவன் தன் நாவினால் வேதத்தை ஓதலாம் அல்லது வேதாந்த நூல்களைக் கற்க முற்படலாம். அவன் தன் அறிவாற்றலால் இறைவனின் அல்லது திருமாவின் உருவத்தை அறிய முற்படலாம் அல்லது பிரம்மானந்தத்தில் திளைக்கலாம். இப்படியெல்லாம் செய்தபோதிலும் அவன் எதையும் செய்யாதவனேயாகிறான்; மற்றவர்களைச் செய்விப்பதுமில்லை. எல்லாப்பொருள்களுக்கும் அவன் சாட்சி பூதனாக விளங்குகிறான். தன் புலன்களை இயக்குவதாலும், மனத்தைப் பயன்படுத்துவதாலும் தன்முனைப்பற்றவனாக விளங்குகிறான். அறியாமையற்ற காரணத்தால் சம்சாரத்தால் விளையும் துன்பம் அவனை அணுக முடியாது. மனிதர்களின் குறிக்கோள்களிலேயே மிகப் பெருமைவாய்ந்த ஒன்றை அவன் அடைந்துவிடுகிறான். அவன் காணும் அமைதிக்கு இந்த உலகமே ஈடாகாது. அவன் அனுபவிக்கும் இன்பத்திற்கு எல்லை கிடையாது. பிறவிப் பெருங்கடலைத் தாண்டிய பின்னர் ஏற்படும் பேரானந்த அமைதியின் நிலையை வெறுஞ் சொற்களால் எவ்வாறு கூறமுடியும்?

4. ஆன்ம விடுதலையைப்பற்றிய பல்வேறு கருத்துகள்

(Different Views about Release)

சிறந்த நலனாக விளங்கும் ஒன்றை (summum bonum) அத்துவிதவாதிகள் தங்கள் கொள்கையாகக் கருதுவர். இக் கொள்கையைப் பல்வேறுவகைத் தத்துவக் கருத்துகளுடன் ஒப்பிட

முடியும். உதாரணமாக, இன்மைக் கொள்கையைக் கொள்ளும் பெளத்தர்களையும், மேலும், விஞ்ஞானவாதிகளையும் நையாயிக விசேடிகர்களையும் இங்கு ஒப்பிடலாம். மாத்தியமிக (Māthiyamika) பெளத்தர்கள் விடுதலையைப்பற்றிக் கூறுவது இதுதான். சாதாரணமாக வெளிப்பொருள்கள் நமது அறிவைப் பந்திக்கின்றன. இத்தகைய நிலை எப்போது நிற்கிறதோ அதுவேதான் விடுதலையாகும்.¹ ஆனால், இத்தகைய அறிவுநிலை எப்போதும் எதையாவது அறிந்துகொண்டிருப்பதால் ஆன்மாவின் இயல்பே அதுதான் எனக் கொள்ளவேண்டிவருகிறது. இப்படியென்றால், இந்த இயல்பை நம்மால் மாற்ற முடியாது. எனவே, இத்தகைய தொடர்ந்த அறிவுநிலையை மாற்றுவது முடியாததொன்றாகிவிடுகிறது. மேலும், ஆன்மாவை நாம் மிகவும் நேசிப்பதால், இதைத் தவிர்க்கவும் மனமொப்போம்.

விஞ்ஞானவாதிகள் கூறும் விடுதலையை இவ்வாறு கூறலாம். தொடர்ந்து நிற்கும் தூய்மையான அறிவு நிலைகளில் வெளிப்பொருள்களின் காரணமாக அழுக்கேறுகின்றன; இத்தகைய அழுக்கு அகன்ற அறிவுநிலைகளைக்கொண்ட தொடரைத்தான் விடுதலை எனக் கூறுவோம். இத்தகைய அழுக்கு அகன்ற புதிய அறிவுநிலைத் தொடரை, அத்தகைய தொடரைப் படைக்கும் அறிவுநிலைகளின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது அத் தொடராகவே விளங்கும் அறிவுநிலைகளின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளமுடியுமா? அறிவுநிலைகள் கணப்பொழுதில் தோன்றி மறையும் தன்மை வாய்ந்திருப்பதால் முதலில் கூறியது பொருந்தாது. இரண்டாவது கூற்றும் பொருந்த வகையில்லை. காரணம் இதுதான்: 'புதிய தூய்மையான அறிவுநிலைத் தொடர் துவங்கும்போது பழைய அறிவுநிலைத் தொடர் தானாகவே மறைந்துவிடுகிறது. இதனால் தூய்மையான புதிய அறிவுநிலைத் தொடரை நமது குறிக்கோளாக எங்ஙனம் கொள்ளுவது? இதனால் பந்தத்தின் பிறப்பிடமும் விடுதலையின் பிறப்பிடமும் வெவ்வேறாக அமைகிறது. இது பொருந்தாக் கூற்றேயாம்.

விடுதலையைப்பற்றி நையாயி்கர்கள் கூறுவதை நாம் இப்போது பார்க்கலாம். சிறிதும் எஞ்ச வழியில்லாமல் துன்பம் அழிவதைத் தான் விடுதலை என்பர் நையாயிகர். ஆனால், இத்தகைய துன்பந்தான் என்ன? இது கடந்த கால துன்பமாகவிருக்க வழியில்லை. கடந்த காலத் துன்பம் அப்போதே அழிந்துபட்டிருக்கவேண்டும். தற்காலத்திலுள்ள துன்பத்தைக் கருத்திற்கொள்ளும்போது, இத்தகைய துன்பத்திற்கு நிவர்த்தியாகப் பல பொருள்கள் அமைந்திருக்கும் காரணத்தால் இந்தத் துன்பமும் மறைந்துபோக இடமிருக்கிறது.

¹ 'Tattvapradīpikā', பக்கம் 349.

மேலும், எதிர்காலத்தில் எழும் துன்பங்களைப்பற்றிக் கருதுவது முடியாத காரியமாகும்; துன்பமில்லாத ஒரு நிலையைத் தனியான குறிக்கோளாகக் கொள்ள முடியாது. அது இன்ப வெளிப்பாட்டுக்கு அல்லது மகிழ்ச்சியை வெளிக்காட்ட உதவியாகத்தான் அமைய முடியும்.¹ வேறு வழியாகக் கூறுவது அறிவுக்கு ஒவ்வாத ஒன்றாக முடியும். துன்பமில்லாத ஒரு நிலை இன்பத்தின் காரணமாக ஏற்படுகின்றதா? அல்லது இன்ப வெளிப்பாட்டுக்கு இந் நிலை காரணமாகின்றதா? எப்படியிருந்தாலும் துன்பமில் நிலைக்கு உதவியாக இன்பம் வருவதற்கு இடமில்லை. துன்பமில் நிலையை நாம் அனுபவித்துக்கொண்டிருக்கும்போது, இனிய இசையைக் கேட்டவுடன் நம்முள் இன்பம் பெருகி எழுவதை நன்கறிவோம் வெயிற் காலத்தில் ஒருவன் ஒரு குளத்தில் அரையளவு ஆழத்தில் நிற்கும் போது வெயிலினால் துன்பமும், தண்ணீரால் இன்பமும் அவனுக்கு ஒரே வேளையில் கிடைக்கிறது, இதிலிருந்து, இன்பத்தை உணருவதற்கு உதவியாக துன்பமில் நிலை எழுகிறது என்று கூறுவதும் தவறாகும். இதனால், இன்பமிருக்குமிடமெல்லாம் தொடர்ந்து அதை வெளிப்படுத்த துன்பமில் நிலையும் இருக்க வேண்டும் என்ற நிலை ஏற்படுகிறது. இது உண்மைக்குப் புறம் பான ஒன்றாகும்; ஆனால், இங்கு ஒன்றை மாத்திரம் குறிப்பிடலாம். துன்பமில் நிலை இன்பத்தை வெளிப்படுத்துகிறது என்பதை ஒப்புக் கொள்ளலாம்.

துன்பமில் நிலையை இன்பமெனக் கூறல் கூடாது என்பது மந்தணரின் (Maṇḍana) கூற்றாகும். கூறப்போனால் இன்பமும் துன்பமும் ஒரே வேளையில் தென்பட வழியிருக்கிறது நல்ல வெயிலில் குளத்தில் அரையளவு ஆழத்தில் நிற்கும் ஒருவன் இவ்விரண்டையும் அனுபவிக்கிறான். மேலும், இன்பத்தைக் கருதும்போது அதில் பல நிலைகளிருப்பதை உணரலாம். இந்த நிலைகள், இல்லாத ஒன்றைக் குறிப்பிடுவனவாகக் கொள்ள முடியாது; இருக்கும் ஒன்றைப்பற்றியேதான் அவைகள் குறிப்பிடவேண்டும். எனவே, துன்பமில் நிலையைத்தான் (abhāva) அது குறிப்பிடுகிறது என்று கொள்ளமுடியாது. நாமெல்லோரும் வாழ்வில் இன்பத்தையே தான் நாடுகிறோம். எவரும் துன்பமில் நிலையை நாடுவதில்லை. இத்தகைய இன்பத்தை அடைய எத்தகைய துன்பத்தையும் தாங்கிக் கொள்ளத் தயங்குவதில்லை! ஆசையின் காரணமாகப் பொருள்களை அனுபவிப்பதால் துன்பம் எழுகிறது எனக்கொண்டு, இத்தகைய ஆசையை இல்லாமலாக்குவதால் துன்பத்தையும் இல்லாமலாக்கலாம் எனவும் கூறுவதுண்டு. ஆனால், மந்தணர் (Maṇḍana) கூறுவது போல ஒரு பொருளை அனுபவிப்பதால் அதன் மேலுள்ள ஆசை

¹ 'தத்துவப் பிரதிபிகை' (Tattvapradīpikā), பக்கம் 357.

ஹைந்துவிடாது. இங்கு பாரதிதீர்த்தர் கூறுவதைக் குறிப்பிட வேண்டும்.¹ ஒரு பொருளை அனுவிப்பதால் அந்தப் பொருள்மேல் எழும் ஆசையைத் தணிக்க முடியாது; எந்தப் பொருளை அனுபவிக்கிறோமோ அந்தப் பொருளிலுள்ள தவற்றை நாம் உணருவதால்தான் அதன்மேல் எழும் ஆசையைத் தவிர்க்க முடியும். இதனால் விளங்கு வதுதான் என்ன? விருப்பமில் நிலையை இன்பமெனக் கொள்ள முடியாது. எனவே, துன்பமில் நிலை இன்பமாகாது. இந்த முடிவை நாம் ஒப்புக்கொள்ளும்போது, இன்பம் என்ற ஒன்றையே மக்கள் குறிக்கோளாகக் கொள்கிறார்கள் என்பது இலகுவில் அறியலாம். பேரின்பநிலை பிரம்மத்தின் பண்பாக விளங்குகிறது; இந்த நிலையுடன் நாம் எப்போதுமே ஒன்றிக் கலந்துதானிருக்கிறோம். இந்த நிலையை நாம் இதுவரையிலும் அடையவில்லை எனக் கூறுவதெல்லாம் நம் மயக்கத்தின் விளைவேயாகும். இம் மயக்கத்தைத் தவிர்த்து அறிவு வழியால் உண்மையை உணரும்போது, நாம் இயல்பாகவே அனுபவித்துக்கொண்டிருக்கும் பிரம்மானந்தம் நமக்கு நன்கு விளங்கும்.

5. சீவன் முத்தர்கள்

(The Jivan-mukta)

பிரம்மானந்தத்தை அடைவதற்கு இந்த உடல் அழிய வேண்டும் என்பதில்லை. இந்த உடலிருக்கும்போதே ஆன்ம விடுதலையை அடைய முடியும். சீவன்முத்தர்கள் உடலிருக்கின்ற போதே விடுதலை யடைகின்றார்கள். பிராரப்த வினைகளின் விளைவுகள் முற்றிலும் முடிவது வரையிலும் சீவன் முத்தர்கள் உடலோடு வாழ்கிறார்கள். வினைகளின் பருமை காரணமாக விளங்கும் அவித்தை, நாம் உண்மையை அறிவதால் அழிந்துபடுகிறது. இந்த அறிவுக்கூடப் பிராரப்த வினையின் காரணமாகப் பிறப்பதால் அதற்குப் பிராரப்த வினையை அழிக்கும் ஆற்றல் கிடையாது.² குயவன் தன் சக்கரத்தைச் சுழற்றிப் பாளையை வளைகிறான். சுற்றும் தடியை நீக்கிய பின்னரும் அச் சக்கரம் சிறிது நேரம் தொடர்ந்து சுழன்றுகொண்டுதானிருக்கிறது. இதேபோன்றுதான் நம் உடலும் நம் அறியாமை அகன்ற பின்னரும், உடல் இன்னும் சிறிது காலத்திற்கு உயிருடன் வாழுகிறது. காரணம், மறைந்த பின்னரும் அதன் விளைவு இன்னும் சில பொழுது நீடித்துக்கொண்டு தானிருக்கும் என நையாயிகர் கூறுவர். கணப்பொழுதில் தோன்றும் விளைவுகள் காரணம் மறைந்தவுடன் கணப்பொழுதில் மறைகின்றன. ஆனால், நம் உடலோ, துவக்கத்தைப்பற்றி அறிய

¹ 'Brahma-Siddhi' பக்கங்கள் 1—3.

² வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 159.

³ வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 263.

முடியாத அறியாமையின் பயனாகப் பிறந்தது. எனவே, அத்தகைய உடல், அதற்குரிய முடிவை அடைய ஒரு குறிப்பிட்ட கால அளவு தேவைப்படுகிறது என அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர்.¹

நம் அனுபவத்தின் காரணமாகத்தான் பிரார்ப்த வினைகளைத் தீர்க்க முடியும். ஆன்ம விடுதலை யடைந்தவர்களுக்கும், அறியாதவர் களுக்கும் இது ஒருங்கே பொருந்தும். இருவரும் முட்கள் நிறைந்த பாதையில்தான் நடக்கவேண்டும். விடுதலை அடைந்தவன் கால் களில் மிதியடி அணிந்து நடக்கிறான்; மற்றையவன் பாதுகாப்பற்ற நிலையில் முட்களால் வருத்தப்பட்டுத் துன்புறுகின்றான். கீழ்மக்கள் தங்களியல்பு காரணங்களாகத் தாங்களாகவே பாதையைவிட்டு விலகி அல்லலுறுகின்றனர்; அறிவுள்ளவர்கள் தங்களைக் கட்டுப்படுத்திக் கொள்வதால் அல்லலுற்றமல், மற்றவர்கள் படும் துன்பத்தைப் பார்ப்பர். இங்குப் பஞ்சதசியில் கூறப்படும் சான்று ஒன்றைக் கவனிக்கலாம். ஒரே பாதையில் இருவர் தங்கள் பயணத்தை மேற்கொண்டனர். இருவரும் களைத்துப் போனார்கள். அவர்களில் ஒருவனுக்குத் தன் பயணத்தின் முடிவு நன்கு தெரியும். எனவே, அவன் தன் நடையை விரைவாக்கி முடிவை நோக்கிச் செல்கிறான். ஆனால், அடுத்தவனோ கடுமையான மனச் சுமையுடன் பாதையின் முடிவை அறியாதவனாகி, நடை தடுமாறத் தத்தளிக்கிறான்.²

அறியாமையைவிட்டு விலகி அதற்கும் அப்பாலாய் விளங்கும் முத்தனை, சாதாரண வாழ்வில் ஏற்படும் குழப்பங்கள் பந்திக்கா, இவ்வுலகப் பொருள்கள்மேல் அவன் கொள்ளும் வெறுப்பு அவனைத் தோல்வியுறச் செய்யலாம். இவ்வுலகத்தின் மேற்கொள்ளும் வெறுப் பிலிருந்து அவனுக்கும் உலகியலுக்கும் பொருத்தமில்லை என்பதை அறிந்துகொள்ளலாம். அவ்விடம் ஆசைகள் தளிர்ப்பதில்லை. வறுத்த விதைகள் தளிர்ப்பதில்லை; அவைகளைப் போன்றதான் அவன் ஆசைகளும்; அவைகள் எழுச்சியற்றவைகளாகவே திகழு கின்றன. ஆனால், அறிவற்றவர்களின் நிலையோ முற்றிலும் வேறு பட்ட ஒன்றாகும். அவர் தம் ஆசைகள் நிறைவேறும்போதெல்லாம் புதிய ஆசைகள் தோன்றுகின்றன. எரிகின்ற நெருப்புக்கு உரமாக விறகு அமைவதுபோல, இத்தகைய ஆசைகள் வளர்ந்து பெருகு கின்றன. ஒன்றை அனுபவிக்கும்போது நம் கூர்ந்த மத்யைப் பயன்படுத்தினால், புதிய ஆசைகள் வளருவதைத் தடைசெய்யலாம். அறிவின் ஒளியில், ஆசை விதைகள் கருகிப்போவதால் அவைகள் முளைத்துப் பயன் தரமுடியாமல் போகின்றன.

¹ ப. தா. (PD), VI, 54.

² இந்த ஒப்புமையிலிருந்து விளங்குவது இதுதான்: சீவன் முத்தன் என்பபடு ஷோன் உண்மையிலே விடுதலை பெற்றவனல்லவன் என்பதும், அவன் பெற்றது ஆசன்ன முத்தியே (āsanna-mukti) என்பதும், அவனுக்கு உண்மையான விடுதலை சிகழுவதற்கு இவ்விதம் பெறப்படும். இந்த ஒப்புமையைப் பஞ்சதசியில் காணலாம்.

இவ்வுலகப் பொருள்களுக்கு எத்தகைய மதிப்புங் கிடையாது என உணரும் முத்தனுக்கு, ஆசை என்ற நிலையால் எத்தகைய பயனுமில்லை. வறுத்த தானியங்கள் உண்ணுவதற்கே பயன்படும்; அவைகளிலிருந்து முனைகள் கிளம்பா. இதேபோன்று, உண்மையை உணர்ந்த முத்தனுக்குத் தன் ஆசைகளால் எவ்வித இடரும் கிடையாது; அவைகளிலிருந்து சிறிது இன்பம் கிடைக்கிறது என்று கூறலாம். ஆனால், அந்த இன்பத்தையும் அவன் விரும்புவதில்லை. வினைகளின் பயன்களத்தனையும் விளைந்த பின்னர் வினைகள் அழிந்துபடுகின்றன, அல்லது மறைகின்றன. அனுபவத்துக்குக் காரணமாக விளங்கும் பிராரப்த வினைகள், எல்லா அனுபவங்களையும் கொடுத்த பின்னர் அவ் வனுபவங்கள் அழியும்போது அவைகளுடன் அழிந்துபடுகின்றன. நாம் அனுபவிக்கும் பொருள், உண்மை என்ற மயக்கத்தின் காரணமாகத்தான் துன்பம் விளைகிறது. உண்மையான, பிரம்ம அறிவின் காரணமாக இந்த மயக்கம் அகலுகிறது; இதனால், பிராரப்த வினைகள் அவனை அணுகுவதில்லை. இந்த உலகமே கனவு போன்றது; அது நிலையாதது. மேலும், அதன் இயல்போ அறியமுடியாதது என்றெல்லாம் அறியும் போது, விடுதலை அடைந்த முத்தன் எப்படித்தான் இந்த உலகுடன் தொடர்புகொள்ள விரும்புவான்? நஞ்சின் விளைவை அறிந்த எவரும் நஞ்சை அருந்தார்; மூடர்களே அருந்துவர். இவ்வுலகத்தின் மாயையை உணரவல்லவர்கள் இவ் வுலகப் பொருள்களின் நிலையாமையை உணர்ந்து அவைகளுடனுள்ள தொடர்பைத் தவிர்ப்பார்கள்.

பிராரப்த நிலையை அறிவால் அழிக்கமுடியாது. அப்படி அழிக்க முடியுமென்றால் இவ் வுலக முடிவை அதனால் கொண்டுவர இயலுமே! எனவே, அது அறிவால் முடியாததாகும். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? இப் பிரபஞ்ச இயல்பே மாயையென்பதும், இந்த மாயை காரணமாகத்தான் இப் பிரபஞ்சம் முடிவற்ற நிலையில் விளங்குகிறது என்பதும் தெரியவருகிறது. செப்பிடு வித்தையை மறுக்காதிருந்தும் அதை வெறும் கற்பனை அல்லது மாயமென்றே நாம் கருதுகிறோம். அதேபோன்று, பிராரப்தத்தால் விளையும் இவ் வுலக இன்பத்தையும் மறுக்காது, அவைகள் மாயையின்பாற்பட்டவை என்ற உணர்வுடன் அனுபவிப்பவர் விடுதலை பெற்றிருராவர். நாம் அனுபவிக்கும் உலகப் பொருள்கள் உண்மையானவை என்று உணர்த்துவது பிராரப்தத்தின் இயல்பன்று. ஆனால், ஒவ்வோர் உயிரும் இவ் வுலகத்தில் கட்டாயம் இன்ப துன்பங்களை அனுபவிக்க வேண்டும் என்ற நிலையையே பிராரப்தம் நமக்குத் தருகிறது. இதிலிருந்து விடுபடுவது முடியாத காரியம். இங்கு நாம் அறிய வேண்டுவதொன்றுண்டு. அதாவது, அறிவும் பிராரப்தமும் தம்முள் முரண்பாடுமுள்ளவைகள் அல்ல. அவைகள், ஒரு பொருளின்

நிறமும் குணமும் போல் வெவ்வேறு உட்பொருள்களைத் தம்மகத்தே கொண்டுள்ளவை என்பதை நாமறிதல்வேண்டும்.

விடுதலையின்போது தம்முடல் வீழ்ந்துபட்டால், அத்துவித தத்துவத்தை உலகில் பரப்பும் சான்றோர்களையே உலகில் காண முடியாதே! இத்தகைய ஒப்பற்ற தத்துவ நிலையைக் கற்றுக் கொடுக்க யாருமில்லாதபோது, அதைப் படிக்கவோ, உணரவோ யாருக்குத் தான் முடியும்? உலகத்தின் இயற்கையாக விளங்கும் முரண்பட்ட அறிவும் அத்துவித நிலையால் விளையும் உண்மை அறிவும், தம்முள் சிறுதும் பொருந்தாதனவாக விருந்தால், இவ்விரண்டு வகை அறிவு நிலைகளையும் உணர்ந்த யாக்குவல்கியர் (Yājñavalkya) போன்ற சிறந்த தத்துவ ஆசிரியர்களைப்பற்றி நாம் எப்படிக்கேள்விப்பட முடியும்? முடியாது. எனவே, உலகின் பலதரப்பட்ட அல்லது முரண்பட்ட அறிவுநிலைகளை உணராதிருப்பதை விடுதலை எனக் கொண்டால், தூக்கநிலையில் நாமெல்லோரும் ஒருங்கே விடுதலையடைவதாகக் கூறல்வேண்டும். உண்மையைப்பற்றிய அறிவு இல்லாத காரணத்தால்தான் நாம் தூக்கத்தில் விடுதலை பெறுவதில்லை. எனவே, உண்மையாக விளங்கும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவுதான் விடுதலைக்குக் காரணமாகிறது. இதனால் முரண்பட்ட உலகியல் அறிவுநிலைகளை நாம் உணராதிருப்பதை விடுதலை எனக் கூறுதல் கூடாது.

சீவன் முத்தர்கள் இந்த உலகத்தில்தான் வாழுகிறார்கள்; ஆனால், இந்த உலகத்துடன் வாழ்வதில்லை. பிராரப்த வினைகளின் முடிவை நோக்கி அவர்கள் காத்திருக்கிறார்கள். இத்தகைய வினைகளால் விளையும் பலன்களிலும் அவர்களுக்குச் சிறிதுகூடப் பற்றுக் கிடையாது. தமது சமநிலையை அல்லது சமநோக்கை அவர்கள் எப்போதும் தவறவிடுவது கிடையாது. தன்முனைப்பற்ற குழந்தைகளையும், தன்னைப்பற்றி எதுவுமறியாத பைத்தியக்காரர்களையும் சீவன் முத்தர்களுடன் ஒப்பிடலாம். அவர்களின் பரந்த உளப் பாங்கில் செயலுமில்லை, செய்பவனுமில்லை; அனுபவமுமில்லை, அனுபவிப்பவனுமில்லை. காலத்துக்கும் இடத்துக்கும் அப்பாற்பட்ட உலகில் அவர்கள் வாழுகிறார்கள். எனவே, காலமும் இடமும் அவர்களைப் பொறுத்தவரையில் பொருளற்றவைகளேயாகும். பகுப்பற்றதும், எப்போதும் நின்று நிலவக்கூடியதுமான பேரானந்த நிலையில் அவர்கள் திளைத்துக்கொண்டிருக்கின்றனர்.

6. முடிவுரை (Conclusion)

சங்கரரால் நிறுவப்பட்ட உறுதியான அடிப்படைமேல், சிறந்த சிந்தனையாளர்களால் உருவாக்கப்பட்ட பெருமையிக்க அத்துவித

தத்துவ அமைப்பை இதுவரையிலும் கண்டோம். இவ்வமைப்பிலும் வேறுபட்ட பல கருத்துகளை அவ்வப்போது கருத்திற்கொண்டோம். இத்தகைய வேறுபாடுகள் இந்தத் தத்துவ அமைப்பைச் சீர்குலைக்காது அதற்கு உரமட்டுவதை நன்கு அறியலாம். பாரதீர்த்தரும் வித்யாரணியரும் தந்த அத்துவித தத்துவங்களையே நாம் படிக்க முற்பட்டபோதிலும், வேறுபல சிந்தனையாளர்களின் தத்துவங்களையும் ஏற்படைத்தபோது படிக்கத் தவறவில்லை. அத்துவித தத்துவங்களைக் கூறவந்த பெருமக்கள், வெவ்வேறு வகைப்பட்ட அனுபவங்களுக்கும் மனப்பாங்குகளுக்கும் பொருந்தும்வண்ணம், வெவ்வேறு ஒழுங்கமைப்புகளைக் கொள்வாராயினர். இப்படிச் செய்யும்போது, அடிப்படை அல்லாத சிறு விளக்கங்களில் அவர்கள் வேறுபடுகின்றனர் என்பதை நாம் உணருகிறோம். சித்தாந்த லீசாவில் (Siddhāntaleśā) இறை வணக்கமாகத் திகழும் பாடலின் கண் அப்பயதீக்ஷிதர் கூறும் கருத்து போற்றத்தக்கது. புனித நதியாக விளங்கும் கங்கை, அழகிய திருமாலின் பாதங்களினின்றும் தோன்றி, பல்வேறு வகைப்பட்ட நிலங்களை அடையும்போது பல்வேறு நதிகளாக மாறி விளங்குவதுபோல, பேரின்ப நிலையில் வீற்றிருக்கும் பகவத்பாதராக விளங்கும் சங்கரரின் இனிய தாமரை முகத்தினின்றும் சூத்திரபாஷியமாக (Sūtrabhāṣya) இரண்டற்ற நிலையிலுள்ள பிரம்ம தத்துவம் வெளிவந்து, பின்னர்வந்த அத்துவித ஆச்சாரியர்கள்மூலமாக அது பல்லாயிரக்கணக்காக வேறுபட்டுத் தழைத்துக்கொண்டிருக்கிறது. சங்கரரின் பின்வந்தோர் பல்வேறு வகைகளில். தங்கள் கருத்துகளைத் தெரிவித்தாலும், ஆன்மா ஒன்று என்பதையே முடிவில் நிறுவுகின்றார்கள். பிரம்மமே உண்மையானது. இந்த உலகம் வெறும் மாயையின்பாற்பட்டது. உயிருக்கும் பிரம்மத்துக்கும் எவ்வகை வேறுபாடும் கிடையாது¹ எனும் சங்கரரின் அடிப்படைக் கருத்துகளையே அவர்களும் தவறாது கொள்கிறார்கள் என்பதைக் கற்றோர்கள் அறிவர்.

¹ Brahma Satyam jagan mithyā jivo brahmaiva nā' paraḥ.

BIBLIOGRAPHY

- Ānandabodha Bhaṭṭāarakacārya: 'Nyāya-makaranda'; Chowkhamba Sanskrit Book-depot, Benares.
- Appayya Dikṣita: 'Siddhāntaleśa-saṅgraha', 2 Vols., edited with a translation by S.S. Suryanarayana Sastri, University of Madras.
- Bhagavad-gītā.
- Bhāratitirtha-Vidyāraṇya: 'Dṛg-dṛśya-viveka'.
- Bhāratitirtha-Vidyāraṇya: 'Pañcadaśī with the commentary of Rāmākṣṇa Paṇḍita'; Nirnayasagar Press, Bombay.
- Bhāratitirtha-Vidyāraṇya: 'Vivaraṇa-prameya-saṅgraha', edited by Ramasastri Tailāṅga (Vizianagaram Sanskrit Series, No. 7); E.J. Lazarus and Co., Benares (1893).
- Bhāsarvajña: 'Nyāya-sāra', edited by Mahāmahopādhyāya Pandit Vāsudeva Sastri Abhyankar and Prof. C.R. Devadhar.
- Bradley, F.H.: 'Appearance and Reality'; Swan Sonnenschein and Co., Ltd., London (1908).
- Cidghanānandagiri: 'Tattvānusaṁdhāna'.
- Citsukha: 'Tattva-pradīpikā'; edited by Pt. Raghunath Kasinatha Sastri (Second Edition); Nirnayasagar Press, Bombay (1931).
- Datta, D.M.: 'The Six Ways of Knowing'; George Allen and Unwin, Ltd., London.
- Descartes: 'Discourse on Method and Metaphysical Meditations'; Walter Scott, London.
- Dharmarāja: 'Vedānta-paribhāṣā'; edited by Mm. Anantakrishnag Sastri, University of Calcutta.

Gaṅgeśa Upādhyāya: 'Tattva-cintāmaṇi'; edited by Paṇḍit Kāmākhyā Nātha Tarka-Vāgīśa; (Bibliotheca Indica Series).

Hiriyanna, M.: 'Outlines of Indian Philosophy'; George Allen and Unwin Ltd., London (1932).

Indian Historical Quarterly: Vols. VI, VII and XII.

Jadunath Sinha: 'Indian Psychology of Perception'; Kegan Paul and Co., Ltd.

Jñānaghanapāda: 'Tattvaśuddhi'; edited by S. S. Suryanarayana Sastri and E. P. Radhakrishnan.

Joachim, Harold H.: 'Nature of Truth'; Clarendon Press, Oxford (1906).

Kuppuswami Sastri, S.: 'A Primer of Indian Logic' according to Annambhaṭṭa's 'Tarkasaṅgraha'; P. Varadachary and Co., Madras (1932).

Mādhava-Vidyāranya: 'Parāśara-mādhaviya.'

Madhusūdana Sarasvatī: 'Bhaktirasāyana.'

Madhusūdana Sarasvatī: 'Gūḍhārtha-dīpikā.'

Madhusūdana Sarasvatī: 'Siddhāntabindu'; translated by P. M. Modi.

Mānameyodaya: edited with a translation by C. Kunhan Raja and S. S. Suryanarayana Sastri (T.P.H.).

Max Müller: 'Six Systems of Indian Philosophy'; Longmans, Green and Co.

McTaggart: 'Nature of Existence'; Cambridge University Press.

'Mīmāṃsā-śloka-vārtika with Sucarita Miśra's 'Kāśikā' Commentary' (Chowkhamba Sanskrit Series, Benares).

Nīścaladāsa: 'Vṛttiprabhākara'

Padmapāda: 'Pañcapādikā'; E. J. Lazarus and Co., Benares (Vizianagaram Sanskrit Series, No. 3).

Prakāśātman: 'Pañcapādikā-vivaraṇa'; edited by Ramasastrī Bhagavatacharya (Vizianagaram Sanskrit Series, No. 3); E. J. Lazarus and Co., Benares (1892).

Pringle-Pattison: 'Idea of God'; Oxford University Press, London.

- Radhakrishnan, S.: 'An Idealist View of Life'; George Allen & Unwin Ltd.
- Radhakrishnan, S.: 'Indian Philosophy', 2 vols.; George Allen & Unwin Ltd., London.
- Robinson and Robinson: 'Readings in General Psychology', University of Chicago Press, Chicago.
- Śaṅkara: 'Commentary on the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad'; translated by Svami Madhavananda, Advaita Asrama, Mayavati.
- Śaṅkara: 'Commentary on the Chāndogya Upaniṣad'; translated by Gangānāth Jha.
- Śaṅkara: Memorial Edition of his works; Sri Vani Vilas Press, Srirangam.
- Sāyaṇa-mādhava: 'Sarvadarśana-saṅgraha'; edited by Mm. Vasudeva Sastri Abhyankar; Government Oriental (Hindu) Series, No. 1.
- Surendranath Das Gupta: 'A History of Indian Philosophy'; Cambridge University Press.
- Sureśvara: 'Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya-vārtika'; Anandasrama Sanskrit Series.
- Sureśvara: 'Naiṣkarmyasiddhi'; edited with an Introduction by M. Hiriyanna; Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No. XXXVIII.
- Suryanarayana Sastri, S. S. and T. M. P. Mahadevan: 'A Critique of Difference.' A free English rendering of the 'Bhedadhikāra' of Nṛsiṃhāśramin', University of Madras (1936).
- Taylor, A. E.: 'Elements of Metaphysics'; Methuen & Co., Ltd., London.
- Udayana, 'Nyāyakusumāñjali'; edited by Pandit Laxman Sastri Dravid.
- Upaniṣads (one hundred and eight); edited by Vasudev Laxman Shastri Pansikar; Nirnayasagar Press, Bombay.
- Vācaspati: 'Bhāmati' (catuṣṣūtri); edited with an English translation by S. S. Suryanarayana Sastri and C. Kunhan Raja (T.P.H.) 1933.

Venkataramanayya, N.: 'Vijayangara: Origin of the City and the Empire'; University of Madras.

Vimuktātman: Iṣṭ-siddhi; Gaekwad's Oriental Series, No. LXV.

Whitehead, A. N.: 'Adventures of Ideas,' University Press, Cambridge (1933).

William James: 'Pragmatism'; Longmans, Green & Co. (1922).

William James: 'Psychology: A Briefer Course'; Macmillan Co., Ltd., London.

Yoga-vāsiṣṭha.

சொல் விளக்க அகராதி

Abhāva : இன்மை; இல்லாதிருத்தல்.

Adhidaivata : பிரபஞ்சத்தினுடைய.

Adhyāropā-¹ pavāda : ஒன்றின்மேல் வேறொன்றை ஏற்றிச் சொல்லுவதும், ஏற்றிச்சொன்ன ஒன்றைப் பின்னர் பின் வலித்தலும்

Adhyātma : தன்னைச் சார்ந்த, தனித்த.

Adhyayana : (ஆசானின் வாய்ச்சொற்களால்) கற்பது.

Adṛṣṭa : பின்னால் வரும் பயனைத் தருவிக்கச் செய்யப்படும் சடங்கு களால் பிறப்பிக்கப்படும் காணற்கரிய ஆற்றல்; இதை 'அபூர்வ' (apūrva) என்றும் கூறுவர்.

Advaitavidyācārya : அப்பயதீக்ஷிதரின் தந்தையான அரங்க ராஜரை இது குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம்.

Agnihotra : இரட்டைப் பிறப்பெடுத்தவர் தாம் வாழுவது வரையிலும் கடமையாகக் கொள்ளப்படும் ஒருவகைச் சடங்கு.

Agniṣomiyā : தீயையும் சோமனையும் குறிப்பவை, அல்லது அவர்களுக்குப் புனிதமானவை.

Anaikāntikatva : முடிவற்ற நிலை.

Anavasthā : வரம்பற்ற இறக்கம்.

Antaryāmin : நம்முள்ளத்தை ஆட்டிவைப்பவன்; மாயையுடன் சம்பந்தப்பட்டு ந்தப் பிரபஞ்ச வடிவாயமர்ந்திருப்பவன்.

Anvaya-vyatireka : இரண்டு (பொருள்கள்) இணைந்து தோன்றுவதையும் மறைவதையும் குறிக்கும்.

Apaccheda-nyāya : பின்னால் விளங்குவது முன்னால் விளங்கியதை மறைவுபடுத்தும் கருத்தாகும். பூர்வமீமாம்சகர்கள் கூறும் சடங்கு காரண்மாகத்தான் இந்தப் பெயர் ஏற்பட்டது. கழுவாய்க் கடனற்றும்போதுள்ள சடங்கில் புரேரகிதர்கள் தீயை வலம்

வரும்போது, முன்னால் செல்லும் புரோகிதரின் அரைத் துண் டைத் தொடுவதைத் தவிர்ப்பதையே இது குறிக்கும்.

Atiprasaṅga : தேவையற்ற வகையில் விரிவுபடுத்துவது.

Atirātra : ஜோதிஷ்டோம வேள்வியின்போது வேண்டுமானால் செய்யவேண்டும் பகுதி.

Avaccheda-vāda : அவித்தையால் சம்பந்தப்பட்ட உயிர் பிரம்மம் போல் தோன்றுவதாகக் கூறுவது.

Avidyā : அறியாமை; அஞ்ஞானமெனவும் கூறலாம். இந்த அறியாமையின் ஆற்றல் இரு வகைத்து. ஒன்று உண்மையை மறைத்தல் (āvaraṇa); இரண்டு, பொய்யான ஒன்றை வெளிக் காட்டல் (vikṣepa).

Barhis : பலியின்போது பயன்படுத்தும் ஒருவகைப் புல்.

Bhagavatpāda : சங்கரரை வணக்கத்துடன் குறிப்பிடும் சொல்.

Bhaṭṭa : குமாரிலபட்டர் (கி.பி. 700); சுலோக வார்த்திகத்தை எழுதியவர்; பூர்வமீராமச்சகத்தின் இருபிரிவுகளும் இவரிடமிருந்து பிறந்தவைதாம்; உலகத்தைப் பொறுத்தமட்டில் பட்டரின் கருத்தையே அத்துவிதவாதிகள் கொள்வர்.

Bhedābheda : வேற்றுமையும் ஒற்றுமையும் கலந்த ஒன்று.

Bhṛgu : உபநிடத்தில் கூறப்படும் துறவிகளில் ஒருவர்; தைத்திரிய உபநிடத்திலுள்ள பிரகுவல்லியில், தன் தந்தையின் அறிவுரை களாலும், தன் ஆராய்ச்சியாலும் பிரமனின் இயல்பை பிருகு எவ்வாறு அறிந்து தெளிந்தார் என்பது கூறப்பட்டிருக்கிறது.

Brahmā : படைக்கும் கடவுள்; மூவகை இந்துக் கடவுள்களில் விஷ்ணுவைக் காக்கும் கடவுளாகவும், அழிக்கும் கடவுளாகச் சிவனையும் கொள்வர்.

Brahmaloka : பிரம்ம உலகம்; சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் (VIII, iii, 2) பிரமனையே பிரமலோகமாகக் கூறப்படுகிறது.

Bṛhaspati-sava : ஒருவகைப் பலிச் சடங்கு. தைத்திரிய பிராமணத் தின்படி, புரோகிதராக விரும்பும் ஒருவர் இச் சடங்கைக் கொள்வார்; ஆஸ்வலாயண சிராத்த சூத்திரப்படி வாஜபேயத்தின் Vājapeya பின்னர் ஒரு புரோகிதரால் நடத்தப்பெறும் சடங்காகும்; சதபத பிராமணத்தில் இச் சடங்கை வாஜபேயத்துடன் ஒன்று படுத்திக் கூறுவர்.

Buddha : ஒளிபெற்ற பெரியார்; சித்தார்த்த அரசிள குமரனுக்குப் (பிறப்பு Circa கி.மு. 567) சூட்டப் பெற்ற

பெயர். இவரை, சுகதர், சாக்கியமுனி, கௌதமர், ததாகதர் முதலிய பல பெயர்களினும் அழைப்பதுண்டு.

Cārvāka : இந்தியாவில் விளங்கும் பருமைக் கொள்கையின் பேர்; இது இன்பதத்துவத்தைக் கூறுவதால் இந்தப் பேர் வந்திருக்கலாம் (Cāru-vāga). பிரகஸ்பதியே இந்தத் தத்துவத்தைக் கூறியதாகக் கொள்வது வழக்கு; இதனால் இந்தக் கொள்கையை 'பார்கஸ்பத்தியக் கொள்கை' (Bārhaspatya doctrine) எனவுங் கூறுவர்; இது உலோகாயதமெனவுங் கூறப்படுகிறது.

Dhyāna : மனமொருமைப்பட்ட அல்லது கூரிய சிந்தனை நிலை.

Guṇa : குணம் ; பண்பு. பிரகிருதியான இயற்கைக்கு சத்துவம், இராஜஸம், தாமதம் என மூப் பண்புகளுள்ளன.

Guru : சாதாரணமாக ஆசானையே குறிக்கும் ; ஆனால், மரபுப்படி, பிரபாகரரின் அரிய ஆற்றலை எண்ணி வியந்து, அவர்தம் ஆசிரியரான குமாரிலர் அவருக்குச் சூட்டிய பட்டமாகும் ; தற்காலத்திய கூற்றுப்படி பிரபாகரர் குமாரிலருக்கும் முன்னரே வாழ்ந்ததாகவும், குமாரிலர் ஜைமினியக் கருத்துகளைப் பிரபாகரரிடமிருந்து வேறுபட்டவகையில் விளக்கியதாகவும் கூறப்படுகிறது.

Hetv-asiddhi : முக் கூற்று வாதத்தில் பேருண்மையாக விளங்கும் முதற்கூற்று. நிறுவப்படாதிருத்தல் ; இது ஒரு போலியாகும்.

Hiraṇyagarbha : பிரபஞ்ச வடிவில் ஆன்மா நுண்ணிய உலகத்தைப் படைத்தல் ; சூத்திராத்மன் எனவும் கூறப்படும்.

Indra : தேவர்களை ஆளுபவன் ; இந்திரனுக்கும் அவனுடைய ஆசானான பிரஜாபதிக்கும் நடந்த விவாதத்தைச் சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் காணலாம்.

Indriyas : ஞானேந்திரியங்களும் கர்மேந்திரியங்களும்.

Iṣikā : நீரில் வளரும் ஒருவகைக் கொடி.

Janaka : மிதிலையரசன் ; சீதையின் தந்தை ; இவர் அரசனாகவும் தத்துவ ஞானியாகவும் விளங்கினார்.

Jina : 'ஜீ' என்பதற்கு 'வெற்றி பெறுதல்' என்பது பொருளாகும் ; அதாவது, 'தன்னையே கட்டியாளத் தகுதியுள்ளவன்' என்பது பொருளாகும். கடைசி சமணத் துறவியாக விளங்கிய வர்த்தமானர் அல்லது மகாவீரரை (கி.மு. 540) இது குறிக்கும். ஆருகதர்கள் (Ārhatas), கூபணகர்கள் (Kṣapaṇakas) என்பன சமணர்களின் வேறு பெயர்களாகும்.

Jīvanmukti : உடலுடன் விளங்கும்போதே விடுதலை அடைவது.

Jñāna-lakṣaṇa-sannikarṣa : அசாதாரணப் புவித்தொடர்பு ; அல்லது சிந்தனையால் எழுப்பப் பெற்ற பொருளை அறிவதன் மூலம் தொடர்பு கொள்ளுவது. நையாயிகர்கள் கூறும் மூவகை அசாதாரணப் (alaukika) புலத் தொடர்புகளில் ஒன்று ; மற்றைத்தொடர்புகள் Sāmānya lakṣaṇa வும் yokaja வும் ஆகும், இத்தகைய தொடர்புமூலமாக ஒரு புலன் வழி வேறு புலன் களைப்பற்றிய அறிவை அறியமுடியும். மணத்தின்மூலமாகச் சந்தனத்தை அறியாதபோதும் அதைப்பற்றி வேறு புலன் களால் அறிவதை நாம் சான்றாகக் கொள்ளலாம்.

Jyotiṣṭoma : ஒரு வகை வேள்விச் சடங்கின் பெயர். Agniṣṭoma -த்தின் ஒரு வகையைச் சார்ந்ததாகும்.

Kalhāra : வெண்தாமரை.

Karma : சடங்கு ; வினை ; சில வினைகளைச் செய்யவேண்டுமென்றும் (vidhita), சில வினைகளை விளக்கவேண்டுமென்றும் (pratisiddha) வேதங்கள் கூறும். வேண்டுமானால் செய்ய வேண்டுவதைக் காம்யகர்ம (kāmya-karma) மென்றும், செய்ய வேண்டும் செயல்களை நித்தியகர்ம (nitya-karma) மென்றும், சில வேளைகளில் செய்யப்படும் சடங்கை நைமித்திய கர்ம (naimittika-karma) மென்றும் கூறுவர் ; கடந்த காலத்தில் பல பிறப்புகளில் செய்த வினைகளையும், இந்தப் பிறவியில் செய்த வினைகளையும் சேர்ந்த மொத்த வினைகளையும் இச் சொல் குறிப்பிடும்.

Kuśa : புனிதமாகக் கருதப்படும் ஒருவகைப் புல்; இதைச் சமயச் சடங்குகளின்போது பயன்படுத்துவர்.

Mahā-vākyas : ‘அதுவே நீ’ எனப்படும் முக்கிய உபநிடதக் கூற்றுகள். இத்தகைய கூற்றுகள் பிரமத்துக்கும் ஆன்மவுக்குமுள்ள வேறுபாடற்ற நிலையைக் காட்டுகின்றன.

Mayā : இவ்வுலகத்தைப் பொய்ம்மையாகக் காட்டி வரையறை செய்ய முடியாத நிலைப்பட்ட ஒரு கருத்தாகும் ; சில அத்துவித வாதிகள் மாயையையும் அவித்தையையும் வேறுபடுத்துவர் ; ஆனால், விவரணக் கருத்துடையவர்கள் இவ் வீரண்டும் ஒன்று எனக் கூறுவர்.

Mimāṃsā : ஆராய்ச்சி என்பது இச் சொற்றொடரின் பொருள். பூர்வமீமாம்ஸமே மீமாம்ஸகமாகும். அறுவகைத் தத்துவங்களில் ஒன்றாகும். மீமாம்ஸ சூத்திரத்துக்கு சபரஸ்வாமின் (Sābaras-vāmin) தந்த உரையால் இரு பிரிவுகள் தோன்

நின : அவைகள் பிரபாகரரின் வழியும், குமாரில பட்டரின் வழியுமாகும்.

Mumukṣu : விடுதலையை வேண்டி நிற்பவன்.

Nārada : உபநிடதத்தில் கூறப்படும் ஒரு துறவி. நாரதருக்கும் சனக்குமாரருக்கும் நிகழ்ந்த உரையாடல் சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் குறிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

Nighaṇṭu : சொற்களைப்பற்றிய நூல்.

Nirguṇopāśanā : பிரமத்தைப் பண்பற்ற நிலையில் வழிபடல்.

Nyāya : அறுவகைத் தத்துவத் துறைகளில் ஒன்று; 'நியாயம்' எனும் சொல் 'பின்னுக்குச் செல்லுவதைக்' குறிக்கும். அதாவது, வாதத்தையும் அளவையும் இது குறிக்கும். அடிப்படைத் தத்துவநிலையில் இது காட்சிப் பொருட் கொள்கையைச் சாரும். வைசேடிக தத்துவத்துடன் இணைந்து விளங்கும். இதை hetu-vidyā, tarka-vidyā, vada-vidyā எனக் கூறுவர். இக் கருத்தைக் கொள்பவர்களை வாதமிடுபவர்கள் (Logicians) என்பர்.

Pāñcarātra : ஆசம அடிப்படையில் விளங்கும் ஒரு தெய்வ வணக்கம். Ekānta, Bhagavata, Satvata அல்லது ekāyana போன்ற கருத்துகளுடன் இதை ஒப்பிடலாம். 'இந்தத் தத்துவத்தின் முன் மற்றை ஐந்து சாத்திரங்களும் இருளாக விளங்கும்' என 'Padmatantra' எனும் நூல் சிறப்பிக்கும்.

Parasparāśraya : ஒன்றுக்கொன்று சார்ந்து நிற்கும் நிலை; அளவைப் போலி.

Parīṇāma-vāda : மாறுபடுவதைப்பற்றிய கொள்கை; 'இவ்வுலகமே பிரமத்தின் மாறுபட்ட நிலை'யென பிரமப் பரிணாமவாதிகள் (Brahma-parīṇāma-vāda) கூறுவர். 'மூலப்பிரகிருதியின் மாறுபாடே இவ்வுலகம்' என்று பிரகிருதி பரிணாமவாதிகள் (Prakṛti-parīṇāma-vāda) கூறுவர்.

Prājña : தூக்கநிலையில் அறியாமைக்குச் சாட்சியாக விளங்கித் தனித்த வடிவுடைய ஆன்மா.

Prakaraṇa : அதிகாரம், பகுதி, தலைப்பு.

Prakṛti : மூல இயற்கை; தோற்றத்துக்கே அடிப்படை என சாங்கியர்கள் கூறுவர். Pradhāna என்றும் இதைக் கூறுவர்.

Pramāṇa : சான்று; நேர்மை அறிவின் கருவிகள் : நேர்மை அறிவெனக் கூறுவதுமுண்டு.

Prārabdha-karma : தொல்வினை ; உடலெடுத்த இப் பிறவியில் தொல்வினையின் காரணமாக ஏற்படும் விளைவாகவும், இவ்வுடல் வாழ்வுக்குக் காரணமாக விளங்கும் வினையாகவும் அமைகிறது. ஆன்ம விடுதலை பெற்ற பிறகுக்கூட இந்தத் தொல்வினை தொடருகிறது ; துன்பத்தால் இவ் வினைகள் மறைவது வரையிலும் இவ் வினைகளை அழித்தல் அரிது.

Prasaṅkhyāna : ஆழ்ந்த சிந்தனையின் தொடர்ந்த நிலை ; பிரமத்தைப்பற்றிய உள்ளறிவு நிலையின் கருவியெனக் கூறலாம். இதுவே மந்தனனரின் கருத்து ; பாமதி தத்துவத்தின் கருத்தும் இதுவேயாகும்.

Pratibimba-vāda : அறியாமையில் பிரமமாக பிரதிபிம்பிக்கப்படும் உயிரைப்பற்றிய கருத்து.

Rājasūya : இவ்வுலகமனைத்தையும் ஆளுவதற்காகச் செய்யப்படும் வேள்வி ; கூடித்திரியர்களுக்குமட்டுமே இந்த வேள்வியைச் செய்ய உரிமையுண்டு.

Rāma : இராமாயணத்தின் தலைவன் ; திருமாலின் திருவவதாரங்களில் ஒன்று ; இவர் தசரதனைத் தந்தையாகவும், சீதையை மனைவியாகவும் கொண்டவர்.

Sākāyanya : சாகாயன்யருக்கும் (Sākāyanya) பிரகத்திரதருக்கும் (Bṛhadratha) நடந்த உரையாடலை 'மைத்ரேயனீயம்' கூறும்.

Samādhi : மிக உயர்ந்த தன்னறிவுமயமாயிருக்கும் நிலை. இங்கு சிந்தனைகளெல்லாம் சிந்தனைப் பொருளில் அடங்கி ஒன்றுகிறது.

Sāman : ஒரு புகழ்ச்சிப் பாடல் ; ஒருவகைச் சீர்களைக்கொண்ட பாடல் ; சாமவேதக் கூற்றுகளையும் இது குறிக்கும்.

Samsāra : சாதாரண உலக வாழ்வு ; பிறவிப் பெருங்கடல்.

Sāṁkhya : அறுவகைத் தத்துவங்களில் ஒன்று ; கபிலரால் தோற்றுவிக்கப்பட்டதாகக் கூறுவர் ; பூரணமாகப் பல உண்மைகளை எண்ணிப் பார்ப்பதையும் தத்துவ ஆராய்ச்சி செய்வதையும் இச் சொல் குறிப்பிடுவதாகக் கூறுவர்.

Sara : நீரில் வளரும் ஒருவகைச் செடி.

Śiṅśapa : ஒருவகை மரம் (அசோக மரம்).

Sopādhika-bhrama : புறநிலைத் தழுவல்களால் ஏற்படும் மயக்கம் ; சிவந்த பூவினருகிலுள்ள படிகம் சிவப்பாகத் தெரிவதையும், காமாலையுள்ளவன் கண்ணுக்கு வெண் சங்கும் மஞ்சளாகத் தெரிவதையும் சான்றுகளாகக் கூறலாம்.

Sravaṇa : கேள்வி (வேதாந்தத்தைக் கேட்பது).

Srīmukha : ஒரு கடிதம்

Sripāda : போற்றுதற்குரிய சொல்.

Snka : வியாசரின் மகன்; பிறந்ததுமுதலே மெய்ஞ்ஞானியாய் விளங்கியதாகக் கூறப்படுபவர்.

Sūnyavāda : நான்குவகைப் பௌத்தக் கொள்கைகளில் ஒன்றாகும். வெறுமைதான் முடிவாய் தத்துவத்தின் இயல்பாகும் (Sūnyam tattvam); இதை asad-vāda என்றும், mādhyaṃika என்றும் கூறுவர். தனது அறநிலையை நடுப்பாதை (madhyama) எனக் கூறுவர் புத்தர்.

Sūtrabhāṣya : வேதாந்த சூத்திரத்திற்கு சங்கரர் தந்த விளக்க வுரையை இது குறிப்பிடும்.

Svetaketu : உத்தாளகரின் மகன்; 'அதுவே நீயாவாய்'. எனும் பேருண்மையைத் தன் தந்தையால் அறிவிக்கப்பட்டவர் (சாந் தோக்கிய உபநிடதம்).

Taddhita : பெயர்ச்சொல் முடிவுகளைக் குறிக்கும்.

Taijasa : கனவு-அனுபவத்தின்போது சூக்ஷ்ம உடலில் தன் முனைப்புடன் விளங்கும் ஆன்மா.

Tatkratu : தானே தான் சிந்தித்த பொருளாவது எனும் கருத்து.

Tripuṭi : ஒன்றை உணரும்போது அல்லது அறியும்போதுள்ள மூன்று வேறுபாடுகள்: அறிபவன், அறிபொருள், அறியும்வகை

Upakrama-nyāya : முன்னது பின்னதைவிடவும் வலுவுள்ளது எனும் கருத்து.

Vaiśyaśṭoma : வைசியர்கள் செய்யத்தரும் வேள்விச் சடங்கு.

Vāmadeva : ஒரு முனிவரின் பெயர்; இவர் பிறப்புமுதலே சீவன் முத்தராக விளங்கியதாகக் கூறுவர்.

Varṇaka : அதிகாரம்.

Vārtikakāra : சுரேஸ்வரர், Brhadāraṇyaka - upaniṣad - bhāṣya-vārtika-த்தின் ஆசிரியர்; விசுவரூபாச்சாரியார் (Viśvārūpacārya) எனவுங் கூறுவர்.

Vāranā : பதிவு எண்ணங்கள்; Saṃskāra என்றும் கூறுவர்.

Vivaraṇā-kāra : பிரகாசாத்மன் (12ஆம் நூற்றாண்டு) பதம்பா தாவினுடைய 'பஞ்சபாதிகத்தின்' (Pañcapādikā) விளக்கவுரையான Pañcapādikā-vivaraṇa-த்தின் ஆசிரியர்.

Vedānta : வேதங்களின் முடிவு; சாதாரணமாக, உபநிடதங்கள் வேதங்களின் முடிவாக விளங்குவதால் அவைகளையே குறிக்கும், பெரும்பாலும் அத்துவித தத்துவத்தையே குறிக்கும் என்னலாம்.

Vidyāraṇya : 'கற்குமறிவில் காட்டைப் போன்றது' என்பது பொருள்; இந்த அடைமொழியை மாதவருக்கும் பாரதி தீர்த்தருக்கும் வழங்குவர். ஆனால், மரபு வழக்குப்படி, விஜயநகர அரசில் அமைச்சராக விளங்கிய மாதவாச்சாரியார் சன்னியாசம் அல்லது துறவு பூண்டபின்னர் ஏற்ற பெயரெனக் கூறுவர்.

Vijñāna-vāda : ஒருவகைப் பௌத்த தத்துவம்: கருத்துக் கொள்கையைச் சார்ந்தது; இதை yogācāra என்றும் கூறுவர்.

Virat : பருமையுலகுக்குக் காரணமாக விளங்கும் இப் பிரபஞ்ச வடிவுடைய ஆன்மா.

Viśeṣanātā : வெறுமையை அல்லது இன்மையை அறிவதற்கு நையாயிகர்களால் கூறப்படும் ஒருவகைத் தொடர்பு (sannikarṣa)

Viśva : நனவுநிலையில் தன்முனைப்புடன் விளங்கும் தூல உடம்பில் அமைந்திருக்கும் ஆன்மா.

Vivarta-vāda : ஓர் அத்துவிதக் கருத்து; இல்லாத ஒன்றை பிரமத்தின்மீது மாயையால் ஏற்றிக் கூறுவதால் இவ்வுலகம் பொய்மைத் தோற்றமாக அமைகிறது எனும் கருத்து.

Yajñavalkya : உபநிடதத்தில் விளங்கும் பேரறிவாளர்; அன்பின் இருப்பிடமாக நம் ஆன்மா விளங்குகிறது எனும் உண்மையைத் தன் மனைவியான மைத்திரேயியிடம் விளக்குவதாக 'பிரகதாரண்யகம்' கூறும்.

Yoga : பாதை; நெறி; அறுவகைத் தத்துவக் கொள்கைகளில் ஒன்று; சாங்கிய உளவியலையும் அதன் அடிப்படைத் தத்துவங்களையும் ஏற்பதுடன், இறைவனின் இருத்தல் நிலையை ஒப்புக் கொள்கிறது; உலகத்தைச் செம்மைப்படுத்தும் வழிமுறைகளைக் கூறுகிறது. உருவமற்ற இறைவனைப் பணிய யோகநெறியைக் கொள்வர் பாரதிதீர்த்தர்; ஆனால், யோகத்தை வெறும் ஆராய்ச்சியாகக் கொள்வர் சாங்கியர்.

கலைச்சொல்லகராதி

(தமிழ் - ஆங்கிலம்)

அகக்காட்சி	— Internal perception
அகநிலையால் கட்டுப்படுத்தப் பெற்ற அறிவாற்றல்	— Subject-intelligence
அகநிலைக் கொள்கை	— Subjectivism
அகப்புலன்	— Internal organ
அகரவரிசை	— Index
அசாதாரணமான	— Abnormal
அடிப்படைத் தத்துவக் கருத்து	— Metaphysics
அடிப்படைப் பொருள்	— Substrata
அணிந்துரை	— Foreword
அண்மை	— Proximity
அமைப்பு	— System
அழிவற்றது	— Eternal
அருத்தாபத்தி	— Presumption
அளவை	— Logic
அறிவளவையியல்	— Epistemology
அறிமுகம்	— Introduction
அறிவாற்றல்	— Intelligence
அறிநிலை, அறிவுநிலை, அறிதல்	— Cognition
அறியாமை	— Nescience
அறியாநிலை	— Non-cognition
அறிபொருள்	— Content of cognition
அறிவியல்	— Science
அறிந்ததாகக் கொள்ளும் திறன்	— Known-ness
அறியொணக் கொள்கை	— Agnosticism
அனுமானம்	— Inference
அனுபலப்தி	— Non-cognition
ஆய்வு, ஆராய்தல்	— Reason

ஆன்மா
 ஆன்மாவற்றது
 ஆழ்ந்த அறிவு
 ஆழ்ந்த சிந்தனை
 இடப்பண்பு
 இடைப்பட்ட அறிவு
 இருக்கை
 இருப்பிடம்
 இயற்றிநிலை
 இறைவழி வெளிப்பாடு
 இறையில் கொள்கை
 இன்மை
 இன்பம்
 உடல்-உள்ளச் சிக்கல்
 உட்பொருள் தன்மை
 உடனடியாக
 உள்பொருள் (பரம்பொருளின்)
 உணராதிருத்தல்
 உய்த்தறிதல்
 உருண்டை
 உயிர்த்தன்மை
 உயிர்
 உலோகாயதர்கள்
 உளத்திரிபு
 உளம்
 உள்ளுணர்வு
 உவமை
 உறுதியற்றநிலை
 ஊகம்
 எதிர்த்தொடர்புபடுத்தல்
 எதிர்நோக்கி நிற்கும் திறன்
 எல்லாமறிதல்
 ஏற்றிக் கூறுதல்
 ஐயமுறை
 ஒப்பற்ற உயிர்
 ஒப்புமை
 ஒரு காரியத்துக்கு மூலமாகக்
 கூறப்படும் பல காரணங்கள்
 ஒருமைக் கொள்கை
 ஒழுங்கமைப்பு

— Self
 — Non-self
 — Reflective cognition
 — Contemplation
 — Spatial attribute
 — Mediate knowledge
 — Existence
 — Locus
 — Will
 — Revelation
 — Atheism
 — Non-existence
 — Happiness
 — Mind-body problem
 — Contentness
 — Immediate
 — Reality
 — Non-apprehension
 — Presumption
 — Orb
 — Jiva-hood
 — Self, Jiva
 — Materialists
 — Psychosis
 — Mind
 — Intuition
 — Analogy
 — Inconstancy
 — Inference
 — Counter-correlate
 — Expectancy
 — Omniscience
 — Superimposition
 — Method of universal doubt
 — Supreme being
 — Analogy
 — Plurality of causes
 — Monism
 — System

ஒன்றை ஒன்று அண்டி நிற்கும்	— Reciprocal dependence
தொடர்பு	
கடவுள்	— God
காட்சி	— Perception
காட்சிப் பொருள் கொள்கை	— Realism
காரண காரியம்	— Causality
காரணக் கூட்டு	— Causal aggregate
காலம்	— Time
குறை நிரப்புதல்	— Supplementation
கூறுகள்	— Factors
சடங்குகள்	— Rites
சாட்சி-ஆன்மா	— Witness-self
சாட்சி-அறிவாற்றல்	— Witness-intelligence
சாதாரண அறிவு	— Commonsense
சார்பு-உண்மை	— Relative truth
சுருக்கக் குறியீடுகள்	— Abbreviations
செயல்வகை-ஆன்மா	— Agent-self
தத்துவம்	— Philosophy
தழுவல்கள்	— Adjuncts
தள்ளாடி செய்யவேண்டியது	— Nullity
தற்பண்பு	— Intrinsic
தன்னிலையில் கொள்ளும் கருத்து	— Stand-point
தனித்தவைகள்	— Particulars
தன்னை மறந்த நிலை	— Spell
தானாயிருத்தல்	— Self-existence
தானே தான் ஒளிரும் நிலை	— Self-luminous
தியானம்	— Meditation
திரிபுக் காட்சி	— Illusion
திறங்கள்	— Capacities
தீமை	— Demerit
துணை	— Auxiliary, Subsidiary
தூண்டுகை	— Stimulus
தொடக்கமற்றது	— Beginningless
தொடர்புபடுத்தல்	— Correlate
தொடர்பற்ற பொருள்களைப்பற்றி	— Non-apprehension of non-
அறியாதிருத்தல்	relation
நடத்தைக் கொள்கை	— Behaviourism
நடுப்பொருள் நீக்க நியதி	— Law of excluded middle
நன்மை	— Merit
நாமாகக் கைக்கொள்ளும் காட்சி	— Acquired perception

நிரந்தரமானது
 நினைவில் ஒன்றை அறிதல்
 நினைவு
 பகுப்பு
 பண்பு
 பதிவெண்ணங்கள்
 பரமகருத்துக் கொள்கை
 பருமைக் காரணம்
 பருமைக் கொள்கை
 பருமைத் தன்மை
 பாதிக்கப்படாதது
 பிரதிபிம்பம்
 பிரித்தறியா நிலை
 புறநிலையால் கட்டுப்படுத்தப்
 பெற்ற அறிவாற்றல்
 புறப்பண்பு
 பூரண உண்மை
 பூரண நிலை
 பேரானந்தம்
 பேரின்பம்
 பொது அறிவு
 பொதுமை
 பொய்ம்மை வெளிப்பாட்டுக்
 கொள்கை
 போலி
 மறைதல்
 மறைவு
 மறைக்க முடியாத நிலை
 மனம்
 மாறுபாடு
 முக்கூற்று வாதம்
 முதன்மையானது
 முடிவற்ற நிலை
 மூலப்பிரதி
 மூல அறிவு
 வரையறை செய்யமுடியா நிலை
 வலுவற்ற நிலை
 வரம்பற்ற நிலை
 வாய்மை
 வாய்மைச் சான்று

— Eternal
 — Recognition
 — Memory
 — Part
 — Quality
 — Residual impressions
 — Absolute idealism
 — Material cause
 — Materialism
 — Spatiality
 — Unaffected
 — Reflection
 — Non-discrimination
 — Object-intelligence
 — Extrinsic
 — Absolute truth
 — Perfection
 — Bliss
 — Bliss
 — Commonsense
 — Generality
 — Doctrine of illusory
 manifestation
 — Fallacy
 — Sublation
 — Sublation
 — Unsublatability
 — Mind
 — Transformation
 — Syllogism
 — Principal
 — Infinite regress
 — Prototype
 — Original cognition
 — Indeterminability
 — Impotent
 — Infinitude
 — Verbal knowledge
 — Verbal testimony

வாதம்
வானவெளி
விடுதலை
வினை
விளைவு
வெளிப்படு தகுதி
வெளிப்பாட்டு நிலை
வேறுபாடின்மை
வேறுபாடற்ற நிலை

— Argument
— Ether
— Release
— Karma
— Consequent effect
— Fitness for manifestation
— Manifestation
— Non-difference
— Non-difference

கலைச்சொல்லகராதி

(ஆங்கிலம் - தமிழ்)

Abbreviations	— சுருக்கக் குறியீடுகள்
Abnormal	— அசாதாரணமான
Absolute truth	— பூரண உண்மை
Absolute idealism	— பரமகருத்துக் கொள்கை
Acquired perception	— நாமாகக் கைக்கொள்ளும் காட்சி
Adjectival theory of non-existence	— இன்மையை வரையறை செய்யும் கொள்கை
Adjuncts	— தழுவல்கள்
Agent-self	— செயல்வகை ஆன்மா
Agnosticism	— அறியொணக் கொள்கை
Analysis	— பகுமுறை ஆய்வு
Argument	— வாதம்
Atheism	— இறையில் கொள்கை
Auxiliary	— துணை
Beginningless	— தொடக்கமற்றது
Behaviourism	— நடத்தைக் கொள்கை
Bliss	— பேரின்பம், பேரானந்தம்
Capacities	— திறங்கள்
Causal aggregate	— காரணக் கூட்டு
Causality	— காரணகாரியம்
Cognition	— அறிதல், அறிநிலை, அறிவுநிலை
Commonsense	— பொது அறிவு
Contentness	— உட்பொருள் தன்மை
Content of cognition	— அறிபொருள்
Consequent	— விளைவு
Contemplation	— ஆழ்ந்த சிந்தனை
Correlate	— தொடர்புபடுத்தல்
Counter-correlate	— எதிர்த்தொடர்புபடுத்தல்

Demerit	— தீமை
Doctrine of illusory manifesta- tion	— பொய்ம்மை வெளிப்பாட்டுக் கொள்கை
Effects	— விளைவு
Epistemology	— அறிவளவையியல்
Eternal	— அழிவற்றது, நிரந்தரமானது
Ether	— வானவெளி
Existence	— இருக்கை
Expectancy	— எதிர்நோக்கி நிற்கும் திறன்
Factors	— கூறுகள்
Fallacy	— போலி
Fitness for manifestation	— வெளிப்படு தகுதி
Foreword	— அணிந்துரை
Generality	— பொதுமை
God	— கடவுள்
Happiness	— இன்பம்
Illusion	— திரிபுக் காட்சி
Illusoriness	— பொய்ம்மை
Immediate	— உடனடியாக
Impotent	— வலுவற்ற
Inconstancy	— உறுதியற்ற
Index	— அகரவரிசை
Indeterminable	— அளப்பரு நிலை, வரையறை செய்யமுடியா நிலை
Infinitude	— வரம்பற்ற நிலை
Infinite regress	— முடிவற்ற நிலை
Inference	— அனுமானம், ஊகம்
Intelligence	— அறிவாற்றல்
Internal perception	— அகக்காட்சி
Internal organ	— அகப்புலன்
Introduction	— அறிமுகம்
Intrinsic	— தற்பண்பு
Intuition	— உள்ளுணர்வு
Jivahood	— உயிர்த்தன்மை
Karma	— வினை
Knownness	— அறிந்ததாகக் கொள்ளும் திறன்
Law of excluded middle	— நடுப்பொருள் நீக்க நியதி
Locus	— இருப்பிடம்
Logic	— அளவை
Materialism	— பருமைக் கொள்கை

கலைச்சொல்லகராதி

(ஆங்கிலம் - தமிழ்)

Abbreviations	— சுருக்கக் குறியீடுகள்
Abnormal	— அசாதாரணமான
Absolute truth	— பூரண உண்மை
Absolute idealism	— பரமகருத்துக் கொள்கை
Acquired perception	— நாமாகக் கைக்கொள்ளும் காட்சி
Adjectival theory of non-existence	— இன்மையை வரையறை செய்யும் கொள்கை
Adjuncts	— தழுவல்கள்
Agent-self	— செயல்வகை ஆன்மா
Agnosticism	— அறியொணுக் கெரள்கை
Analysis	— பகுமுறை ஆய்வு
Argument	— வாதம்
Atheism	— இறையில் கொள்கை
Auxiliary	— துணை
Beginningless	— தொடக்கமற்றது
Behaviourism	— நடத்தைக் கொள்கை
Bliss	— பேரின்பம், பேரானந்தம்
Capacities	— திறங்கள்
Causal aggregate	— காரணக் கூட்டு
Causality	— காரணகாரியம்
Cognition	— அறிதல், அறிநிலை, அறிவுநிலை
Commonsense	— பொது அறிவு
Contentness	— உட்பொருள் தன்மை
Content of cognition	— அறிபொருள்
Consequent	— விளைவு
Contemplation	— ஆழ்ந்த சிந்தனை
Correlate	— தொடர்புபடுத்தல்
Counter-correlate	— எதிர்த்தொடர்புபடுத்தல்

Realism
Reality
Reciprocal dependence

Recognition

Reflection
Reflective cognition
Relative truth
Release
Residual impressions
Revelation
Rites
Sacrifice
Science
Self
Self-existence
Self-luminous
Spatial attribute
Spell
Stand-point

Stimulus

Solipsist

Sublation

Subject-intelligence

Subjectivism

Subsidiaries

Super-imposition

Supreme being

Substrata

Supplementation

Syllogism

System

Teleology

Time

Transformation

Unaffected

- காட்சிப் பொருள் கொள்கை
- (பரம்பொருளின்) உள்பொருள்
- ஒன்றை ஒன்று அண்டி நிற்கும் தொடர்பு
- நினைவால் ஒன்றை அறிந்து கொள்ளுதல்
- சாய்கை, பிரதிபிம்பம்
- ஆழ்ந்த அறிவு
- சார்பு-உண்மை
- விடுதலை
- பதிவெண்ணங்கள்
- இறைவழி வெளிப்பாடு
- சடங்கு
- வேள்வி
- அறிவியல்
- உயிர், ஆன்மா
- தானாயிருத்தல்
- தனக்குத் தானே ஒளிருதல்
- இடப்பண்பு
- தன்னை மறந்த நிலை
- தன்னிலையில் கொள்ளும் கருத்து
- தூண்டிகை
- தானே தனக்கு உட்பொருள் எனும் கொள்கையினர்
- மறைதல்
- அகநிலையால் கட்டுப்படுத்தப் பெற்ற அறிவாற்றல்
- அகநிலைக் கொள்கை
- துணைகள்
- ஏற்றிக் கூறுதல்
- ஒப்பற்ற உயிர்
- அடிப்படைப் பொருள்
- குறை நிரப்புதல்
- முக்கூற்று வாதம்
- அமைப்பு, ஒருங்கமைப்பு
- நோக்க அமைப்புக் கொள்கை
- காலம்
- மாறுபாடு
- பாதிக்கப்படாதது

Unsublatability
 Verbal knowledge
 Verbal testimony
 Will
 Witness-intelligence
 Witness-self

— மறைக்கமுடியாத நிலை
 — வாய்மை அறிவு
 — வாய்மைச் சான்று
 — இயற்றிநிலை
 — சாட்சி-அறிவாற்றல்
 — சாட்சி-ஆன்மா

பொருளடக்க அகரவரிசை

அக்கியாதி, 86, 101-107
 அகங்காரம் (தன்முனைப்பு), 10, 140, 201, 275
 அகப்புலன், 12, 17, 18, 118, 142, 156, 167, 173, 199, 200, 207, 223, 227, 235, 245, 256, 258, 275, 283, 290
 அகநிலைக் கொள்கை
 அசுத்தகாரியவாதம், 70, 72
 அசுத்தகியாதி (சூன்யககியாதி), 86-95, 110
 அதர்மம் (தீமை), 11
 அத்துவித வித்யாச்சாரியார், 170, 239
 அபிகிதான்வய வாதம், 53-58
 அபச்சேத நியாயம், 64, 116
 அபூர்வம், 54 கு
 அப்பிரமா, 18
 அப்பய தீக்ஷிதர், 6, 7, 230
 அமலானந்தர், 114
 அரிஸ்டாட்டில், 117
 அருத்தாபத்தி, 18, 42, 231, 273, 276-277
 அவித்தை (Nesc), 11-18, 83, 112-115, 136, 151, 184-186, 204, 207, 220-222, 228, 229, 231, 237, 238, 240, 248-251, 256, 259, 264, 267, 268, 271, 283, 304, 308
 அளப்பரும் நிலை
 அறிவளவை நிலை, 10, 119
 அறிவாற்றல், 10, 12, 13, 15-17, 20-22, 32, 40, 47, 61, 112, 117, 118, 126, 127, 131, 133,

அதி: 4, 167, 170, 171, 185, 190, 194, 200-202, 216, 220-223, 229, 237, 238, 241-245, 246, 255-257, 261, 262-264, 267, 270, 276, 277, 291-292, 303
 அறிவாற்றல்—அறிவின்மை, 141
 அறிபவன்
 அறியாமை, 11, 12, 207, 224, 225, 228, 237, 239, 248-51, 298, 301, 308
 அறிபவனும் அறிபொருளும்
 அனீர்வசனியக்கியாதி, 110, 111, 115
 அனுபலத்தி (இன்மைநிலை), 18, 43-48, 160-161, 231, 262, 311
 அனுமானம், 18, 27, 35-38, 80, 116, 156, 198, 203, 217, 218, 260, 274, 276
 அனுபவம், 31, 45, 49, 51, 76, 84, 95, 97, 106, 118, 124, 134, 136, 141, 142, 143, 144, 151, 153-158, 174, 175, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 191, 193, 240, 257, 270, 271, 292, 296, 297
 அனுபவக் கொள்கை, 120
 அனு விவசாய ஞானம், 22, 73, 74
 அன்விதா பிதான வாதம், 53-58
 அன்யதாக்கியாதி, 86, 107-110, 114
 ஆத்மக்கியாதி, 86, 95-101

ஆத்ம கீதை, 293
 ஆத்ம வித்தை, 9, 189
 ஆபாசா, 21, 22, 244
 ஆபாச வாதம், 19, 244
 ஆனந்தம் (இன்பம்), 11, 118, 127, 132, 135, அதிகாரம், 5, 198, 200, 209, 222, 246, 276, 277, 291-295, 301, 304, 305, 308
 ஆனந்தபோத பட்டரகாச்சாரியர், 146, 154
 ஆனந்த ஞானி, 1
 ஆனந்தமய ஆன்மா, 186
 ஆன்ம அன்பு, 159, 231
 ஆன்மாவற்றது, 178, 262-64, 267, 269, 270
 ஆன்மா (Self), 10, 11, 16, 17, 23, 33, 40, 42, 60, 116, 134-138, 139-154, 165, 166, 167-182, 185, 186, அதி: 4, 208, 209, 223, 227-236, 244-245, 256-271, 274, 283-287, 291-295, 301, 303-305
 ஆன்மநிலை, 175-180, 187, 231
 இந்திய வரலாற்று வெளியீடுகள், 2, 3
 இந்திரன், 303
 இந்திரியம், 24, 30, 32
 இராதாகிருஷ்ணன், 9, 138
 இராபின்சனும் இராபின்சனும், 33
 இராஜஸூய வேள்வி, 177
 இராமன், 235, 248
 இராமகிருஷ்ண பண்டிதர், 7
 இராமராவ், 2, 3
 இரணிய கர்ப்பன், 180, 215, 219, 222, 223, 228, 230
 இருத்தல், 91, அதிகாரம்: 3, 149, 170, 177, 179, 184, 189, 229, 240, 241, 246, 260, 287
 இருத்தலற்றது, 43-48, 69, 76, 81, 84, 88, 89, 92-94, 100, 104, 107, 110, 122-123, 129-132, 151, 152, 157-162, 173-174, 181, 182, 185, 192, 200, 214, 215, 233, 236, 276, 304, 307, 308, 311
 இறைவன், 190-202, 205, 206, 207, 215-219, 232, 289, 296

இஷ்ட சித்தி, 71, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 104, 107, 110, 111, 157
 ஈசாவாசிய உபநிடதம், 285
 உட்பொருள், 9, 22, 44, அதிகாரங்கள், 3, 4, 5, 198, 201, 231, 260, 277, 292, 310
 உதயணன், 72, 73, 82
 உத்தானகர், 121
 உத்கீதப்பிரமாணம், 219
 உதாரணம், 38, 39
 உபக்கிரம நியாயம், 64
 உபநயம், 39
 உயிர், 9, 13-15, 182-185, 187, 190, 198, 199, 201, 202, 204, 207, 216, 217, 222, 223, 224
 முதல், 248, 254, 257, 258, 279, 300, 301
 உயிரின் அறிவாற்றல், 14, 15, 17
 உலக அனுபவ அறிவு, 19
 உலகு, 16, 67, 68, 95, 110, 119, 125, 129, 130, 143, 155, 160, 161, 167, 174, 175, 200, 201, 206, 207, 208, 210, 213-218, 222-230, 237, 241, 246, 248, 251-256, 269, 262, 271, 275-278, 283, 287, 292, 295, 296, 300-303, 305, 308-311
 உலோகாயுதங்கள், 8, 29, 189, 190, 194-196
 உளத்திரிபு, அதி. 1, 112-115, 118, 151, 167-170, 174, 185-188, 259, 265, 283, 298
 ஏகஜீவ வாதம், 227-230
 ஏது, 36, 39
 ஏற்றிக் கூறல், 30, 61, 75, 112-115, 125, 129, 130, 133, 153, 255, 256, 259, 260, 254-271, 272, 274, 277, 283, 301.
 ஐத்திரேய உபநிடதம், 61, 139, 175
 ஒப்புமை, 18, 40, 41, 243
 ஒயிட்ஹெட், 271, 272
 கடவுள் (பார்க்க: இறைவன்) 173
 கதா உபநிடதம், 31, 283, 292
 கனவு நிலை (அனுபவம்), 68, 107, 134
 காங்கேசர், 31 கு

- காசிதலீ உபநிடதம், 175, 302
காட்சி, 18-35, 40, 41, 43, 45,
50, 51, 64, 73-76, 80, 87, 96,
108, 113, 116, 139, 153, 155,
181, 182, 189, 203, 204, 205,
206, 215, 231, 249, 253, 273,
276
காட்சிப் பொருட்கொள்கை, 252
காண்ட், 138
காரண சரீரம், 226
காரியம், 54 கு
கார்லை, 255 கு
காலமாதவியம், 2
குணங்கள், 213
குமாரிலபட்டர், 280
கூடஸ்தம், 199-202, 244
கேன உபநிடதம், 230
கைவல்ய உபநிடதம், 184, 186,
197
கோசங்கள், 122, 134, 135, 136,
137, 222
கோதன, 312
கௌமுதி, 199
சங்கம குடும்பம் (வம்சம்), 3
சங்கரர், 1, 30, 61, 138, 238,
239, 301, 311, 312
சங்கரானந்தர், 3
சத்நாரியவாதம், 69 முதல்
சத்தியாதி, 86, 95
சம்வாதி பிரமா, 288
சம்பிரதிகர்மம், 176
சமஷேப சாரீரகம், 206
சமணர்கள், 51
சமாதிநிலை, 135, 182, 200, 295
சனத் குமாரர், 180, 181, 287
சாகத பௌத்தர்கள், 23, 24, 28,
97, 155
சர்வ தரிசன சங்கிரகம், 69 கு
சாக்கியர், 29
சாகாயனர், 295
சாங்கியம், 10, 15, 24, 44, 45,
51, 69-72, 121, 142, 143,
197, 208, 213, 214, 276, 288,
295.
சாட்சி-அறிவாற்றல், 24, 35, 47,
113, 133-134, 137, 177, 180,
அதி : 6, 222, 257, 261, 274
சாந்தோக்கிய உபநிடதம், 25,
42, 60, 61, 118, 121, 126,
129, 181, 182, 208, 234, 267,
285, 302, 303
சாயனர், 1, 2
சார்பற்ற பேருண்மை, 246, 272
சித்தகர (தத்துவப் பிரதிபிகை),
38, 79, 83, 151, 156, 174,
203, 307
சித்தாந்த லேசசங்கிரகம், 6, 7,
14, 62-64, 113, 114, 199,
200, 209, 228, 229, 239, 243,
254
சிதாபாசம், 12, 21, 22, 203, 207,
231, 239-245
சிரவணம், 60, 296
சிவன், 5, 219
சுபாவ்வாதம், 215
சுரேசுவரர், 21, 151, 179, 298,
304
சுவார்த்தானுமானம், 38
சுவேதகேது, 122
சுவேதாசுவர உபநிடதம், 198,
220, 234, 250, 260, 276, 292
சூக்கும் சரீரம், 226
சூத்திர பாஷியர், 7, 312
சூரியநாராயண சாஸ்திரி, 60,
64, 113, 239, 244
சூனியம் (வெறுமை) 93, 94, 129,
193, 214, 254, 261-269, 276
சூனியக்கியாதி, பார்க்க : அசத்
கியாதி
சூனியவாதம், 87, 90, 93-95,
214, 215
சொருப லக்ஷணம், 117
சொற்களும்-பொருளும், 48 முதல்
ஞான கானபாதர், 58 கு, 199
ஞான லக்ஷணசன்னிகர்ஷ, 34
ஞானி, 259, 303, 304
ஞானேந்திரியங்கள், 22
டேக்கார்ட், 119, 137
டெயிலர், 117
தடஸ்த லக்ஷணம், 117
தத்தா, 51, 58
தத்துவம், 10, 66, 116, 119, 120,
138, 272, 296
தத்துவ சிந்தாமணி, 102 கு
தத்துவானு சந்தானம், 13 கு, 43
தர்சபூர்ணம்சம், 311
தர்மம் (நன்மை) 11, 259, 302
தர்க்க சங்கிரகம், 31 கு, 74 கு

- தன்முனைப்பு நிலை, 25, 26, 238, 257, 265-67, 270
தன்னெளிர்வு நிலை, 126, 143
முதல், 198
தனிமங்கள், 25, 26, 124, 131, 132, 142, 189, 194, 195, 196, 207, 215, 226, 247, 275
தாபநீய உபநிடதம், 186, 291
தாஸ்குப்தா, 71
திருபூதி, 10, 73
திருமால், 5, 173, 219, 248, 289, 305
திரக்-திரஷ்ய-விவேகம், 1, 7, 124 கு, 137, 139 கு
திருஷ்டி-சிருஷ்டி-வாதம், 206
துரைசாமி ஐயங்கார், 2 கு
துன்பம், 15, 16, 35, 120, 170, 174, 179, 180, 181-184, 194, 197, 208, 213, 214, 224, 228, 241, 276, 301, 302, 305-308, 310
தூக்கநிலை-அனுபவம், 133, 181
முதல்
தேஜஸ்ம், 222, 226
தைத்திரிய உபநிடதம், 60, 121, 123, 167, 180, 181, 190, 193, 217, 286, 304
நடத்தைக் கொள்கை, 120
நரசிம்ஹ பட்டோபாத்தியாயர், 113
நாரதர், 181
நிகமனம், 38
நியாய மகரந்தம், 146 முதல்
நிஷ்களதாசர், 1, 7
நீலகண்டர், 74
நையாயிசர்கள், 10, 25, 28, 35-41, 45, 46, 47, 51, 65, 73, 75, 83, 133, 141, 144, 146, 147, 154, 196, 213, 214, 215, 217, 275, 305, 308
நையாயிசர்கள் (தற்கால), 31 கு
நைஷ்கர்ம சித்தி, 129, 280, 283, 298
நோக்க அமைப்புக் கொள்கை, 272
பகவத்கீதை, 125கு, 234, 260, 276, 285, 286, 293, 295, 303.
பத்தி, 295, 296
பஞ்சதனி, 1, 2, 3, 6, 7, 12, 20, 21, 27, 32, 35, 60, 125, 126-142, 167-188, 190, 200-203, 207, 218-222, 223-227, 229, 241-243, 248, 251-254, 261, 277, 288, 293, 295, 300, 302, 309
பஞ்சபாதிகம், 118கு, 151
பஞ்சபாதிக விவரணம், 85, 142
பயன்வழி உண்மைக் கொள்கை, 104
பராசர மாதவியம், 6
பராசர ஸ்மிருதி வரக்கியம், 2
பரார்தானுமானம், 38
பரிணாமவாதம், 107
பாகவத புராணம், 295
பாசர்வக்ஞர், 31 கு
பாட்டர் (குமாரிலர்), 8, 274, 275
பாட்டர்கள், 43, 54, 58, 82, 86, 107, 141, 144, 166
பாதராயணர், 291
பாமதி, 31, 60கு, 96கு, 114கு, 123கு, 286
பாரதி தீர்த்த-வித்தியாரணியர் (பாரதி தீர்த்தர்), 1-3, 6-8, 31, 35கு, 54, 119, 121, 122, 146, 165, 171கு, 200, 205, 207, 220-223, 229, 237, 239, 241, 243, 244, 248, 288, 289, 290, 295, 308
பாஸ்கர், 258
பிரகு, 181
பிரம்மலோகம், 267, 291
பிரம்மம் (பிரம்மன்), 9, 16-22, 32, 58-64, 67, 84, அதிகாரங்கள் : 3, 4, 5, 180-186, 188, 198, 202, 206-213, 219; 222, 291, 303
பிரம்ம விந்து உபநிடதம், 240
பிரம்மானந்த பாரதி, 1, 7
பிரம்ம அறிவாற்றல், 14, 15, 202-2, 47. அதிகாரம் 4, 253, 267
பிரம்ம உள்ளுணர்வு, 9, 298, 300
பிரம்ம சித்தி, 237
பிரகதாரணிய உபநிடதம், 30, 137, 139, 157, 171, 175,

- 178-180, 184, 185, 209, 231, 232, 236, 222, 283, 285, 298, 301
- பிரகதாரணிய உபநிடத பாஷிய-வார்த்திகம், 151
- பிரதரதன், 295
- பிரகஸ்பதி சேவை, 177
- பிரபாகரர், 8, 44, 45, 53, 54, 58, 82, 86, 101-104, 140, 141, 144, 147, 148, 167, 259, 276, 280
- பிரக்ஞை, 199, 223, 226
- பிரகாசாத்மன், 58
- பிரகிருதி, 32, 121, 125, 142, 143, 213, 216, 225-26, 247, 248, 251
- பிரமா (நேர்மையான அறிவு), 5, 8, 18, 19, 30, 42, 43, 49, அதிக : 2
- பிரமாணம், அதி : 1, 104, 152, 153, 231, 262, 263, 273, 276
- பிரமாண அறிவாற்றல், 19, 31
- பிரமதி, 13
- பிரசங்க்யானம், 60, 298
- பிரஸ்ன உபநிடதம், 197, 291
- பிரதிபிம்ப வாதம், 236-245
- பிரதிக்கை, 38
- பிரதிகர்ம விவஸ்தை, 15 முதல்
- பிராணன், 24, 27, 135, 178, 179, 180, 181, 226, 292
- பிராட்வி, 68, 122, 123, 254
- பிராரப்தம், 308-311
- புக்கா, 1, 3, 4,
- புத்தர், 8, 120
- புராணங்கள், 24, 25, 200
- புருட சுத்தம், 224
- பூர்வ மிமாம்சம், 279, 280
- பேததிக்காரம், 30, 45கு, 48கு
- பேதாபேதவாதம், 231-32, 234-236
- போகநாதர், 1
- போலி (அப்பிரமா), அதி : 2
- பார்க்க, 241, 251
- போலியைப்பற்றிய கொள்கைகள், 86 முதல்
- போஸ், 23கு
- பௌத்தர், 22, 29, 48, 50, 75, 76, 83
- மகன் (புத்திரன்), 175
- மகிழ்வு, 30, 40, 118, 136-151, 167-170, 174, 180-183, 193, 196, 213, 214, 227, 228, 279, 301, 303, 304,
- மகா நாராயண உபநிடதம், 286
- மகாவாக்கியம், 61, 62
- மதுகுதனர், 296, 297
- மந்தனர், 297, 308
- மறைத்தல் (ஆவரணம்), 15
- மனம் (உள்ளம்), 12, 21, 24, 28-35, 74, 96, 97, 129, 131, 193, 196, 227, 231, 241, 252, 269, 271, 283, 290-295, 301, 303, 304
- மாண்டுக்கிய உபநிடதம், 186, 222, 223, 292
- மாக்கடகார்ட், 122
- மாக்ஸ் முல்லர், 10
- மாதவ வித்யாரணியர், 1-3, 5-8
- மாத்யமிகர், 87, 88, 90, 94, 102, 129, 191, 192, 305
- மாயனர், 1
- மாயாவாதம், 88, 89, அதி. 8
- மாறுபடுதல், 23, 108, 113, 152, 169, 198, 207-212, 239
- மானமேயோதயம், 53, 59
- மீமாம்சகம், 23, 40, 48, 51, 103, 108, 197, 279
- மீமாம்ச-சுலோக வார்த்திகம், 69, 75, 78
- முண்டக உபநிடதம், 24, 215, 222, 232, 285, 286
- முரண்பாடற்ற நிலை, 67, 123
- பூல அணுக்கள், 208 முதல், 214
- மைத்ராயனிசாகா, 294
- மைத்திரேயி, 171
- மைத்திரி உபநிடதம், 285
- யாக்குவல்கியர், 139, 170, 179, 180, 311
- யசூர் வேதம், 223
- யோகம், 27, 215-218, 288, 289, 293-296
- யோக வாசிட்டம், 252, 255
- யோகி, 16, 152, 290, 293-295
- ரோமன் ரோலண்டு, 66
- லக்ஷணம், 52
- லாக், 120
- வருணன், 131

- வாக்கியம், 49
 வாக்கிய விருத்தி, 52, 61
 வாமதேவர், 229, 303
 வாசஞ்ஞந்தம், 187
 வாச்சஸ்பதி மிஸ்ரா, 30, 35, 239, 298
 வாய்மைச் சான்று, 45-66
 வார்த்திக்காரர், 12
 விசேடணதா, 45, 46
 விஞ்ஞானவாதம், 95-100, 150, 161, 166, 191, 306, 307
 விஞ்ஞானமய ஆன்மா, 182, 184, 221, 222
 விருதலை (முத்தி), 201, 228, 229, 232, 234, 279, 280, 283-289, 291-296, 300-311
 வித்யா தீர்த்தர், 2-4, 8
 விமுக்தாத்மன், 90, 157, 158, 169
 வியாப்தி, 36-38
 வியாப்தி-அறிவு, 36, 37
 விராடன், 219, 222, 223
 விருத்திப் பிரபாகரம், 1, 220
 விவகாரமாதவம், 2
 விவசாய அறிவு, 73
 வினை, 140, 183, 186, 187, 191, 194, 216, 217, 226, 235, 279, 283-286, 302, 308-311
 விவரணம், 14, 30, 31, 35, 54, 55, 60, 113, 207, 237-240, 241, 243, 248, 256, 258, 286, 297, 298
 விவரணகாரர், 30, 55, 229கு, 237, 287, 299
 விவார்த்தம், 208, 247
 விஜயநகரம், 1, 3, 5, 8
 விஷயானந்தம், 182, 187
 விஸ்வம், 222, 227
 வெங்கிடரமணய்யா, 4, 5
 வேதபாஷ்யம், 2
 வேதநூற்கள், 9, 24, 28, 30, 42, 48, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 129, 130, 137, 152, 156, 157, 167, 175, 176, 177, 181-184, 192, 193, 200, 201, 209, 215, 217, 219, 220, 229, 232, 233, 234, 236, 240, 241, 250, 251, 260, 275, 277, 279, 286-290, 296, 297, 301-304
 வேற்றுமை-ஒற்றுமை, 109, 164, 196, 231-236
 வேதாந்த சூத்திரம், 30, 65, 206, 240, 260, 291
 வேதாந்த பரிபாஷை, 18, 37, 41, 42, 47, 67
 வைசியஷ்டோமம், 177
 வைசேடிகம், 119, 131, 208, 216-219, 275
 வையாசிக நியாயமாலே, 7
 ஹரிஹரன் I, 1, 4
 ஹரிஹரன் II, 3, 4, 5
 ஹியும், 120
 ஹிரியன்ன, 280, 298
 ஹெகல், 138
 ஷபணகாஸ், 275
 ஷேக்ஸ்பியர், 227
 ஜதுநாத் ஸின்ஹா, 33கு, 35
 ஜபாலதர்சன உபநிடதம், 287
 ஜனகன், 285
 ஜிஞ, 8
 ஜீவன் முக்தி விவேகம், 2
 ஜேம்ஸ், வில்லியம், 104
 ஜெமினிய நியாயமாலே-
 விஸ்தாரம், 2
 ஜோக்கிம், 84, 85, 90
 ஸ்பிஞோசாவின் கொள்கை, 120

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்

சென்னை - 9.

1965வரை வெளியிட்டுள்ள நூல்கள்

பொருளாதாரம்

பொருளாதாரம்	1965வரை வெளியிட்டுள்ள நூல்கள்	சென்னை - 9.	தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்
*1. பொருளாதாரம் - II	கி. வேலாயுதம் 9-00
2. புதுமைப் பொருளாதாரக் கூறுகள்	திருமதி ஆர். தாமராஜாட்சி 12-00
3. பொருளாதாரம்-ஓர் அறிமுகம் - I	தி. கி. மோகன் 12-00
4. பொருளாதாரம்-ஓர் அறிமுகம் - II	எம். ஏ. அபூர்வசாமி, பி. வி. ஸ்ரீநிவாசன்... 10-75
5. பொருளாதாரக் கோட்பாடு வளர்ந்த வரலாறு	க. முத்தையன் 7-00
*6. பணவிலையும் பாங்கியலும் - II	கி. வேலாயுதம் 11-50
7. நவீன பாங்கு இயல்	க. வெற்றிலேவல் 7-50
*8. இந்தியச் செலாவணியும் பாங்கு முறையும்	பி. வி. ஸ்ரீநிவாசன் 5-50
*9. அரசாங்க நிதி இயல்	அர. சேஷாசலம் 4-75
10. இந்தியப் பொருளியல் - I	எம். பாலசுப்பிரமணியன் 10-00
11. இந்தியப் பொருளியல் - II	எம். இரத்தினாசன் 4-25
12. நமது பொருளாதாரப் பிரச்சினை - I	கி. சுந்தரராஜன் 10-75
13. நமது பொருளாதாரப் பிரச்சினை - II	எஸ். குழந்தைநாதன் 10-50
14. இங்கிலாந்தின் பொருளாதார வரலாறு - I	கி. சி. இராமசாமி 6-00
15. இங்கிலாந்தின் பொருளாதார வரலாறு - II	தி. கி. மோகன் 6-00
16. அமெரிக்காவின் நவீன பொருளாதார வளர்ச்சி	மு. க. சுப்பிரமணியம் 5-00
17. அமெரிக்கப் பொருளாதார வரலாறு - I	மா. குமாரசாமி 11-00
18. அரசாங்க நிதியின் பொருளாதாரம் - I	தே. வேலாயுதம் 10-00
19. இந்தியாவின் பொருளாதார வளர்ச்சி - I

* மூல நூல் (Original Book)

20. பணம்—சிறு விளக்கம்	கோ. இரதாசிகிருஷ்ணன்	...	10—00
*21. வணிக இயலின் தத்துவங்கள்	கு. ஆளுடைய பிள்ளை	...	9—50
22. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் கிரேட் பிரிட்டனில் தொழில் வாணிபப்புரட்சி	கு. ரா. கறுப்பண்ணன்	...	11—00
வரலாறு					
*23. பிரிட்டன் வரலாறு - I	கி. ர. அனுமந்தன்	...	10—00
*24. பிரிட்டன் வரலாறு - II	பு. வி. சொக்கப்பா	...	9—75
*25. ஐரோப்பிய வரலாறு - I	வை. விருத்தகிரீசன்	...	4—50
26. ஐரோப்பா—கடந்த ஐந்து நூற்றாண்டுகாலச் சரித்திரம்	இரா. அண்ணாமலை	...	15—00
27. இங்கிலாந்து வரலாறு - I	பா. மாணிக்கவேலு	...	13—00
28. இங்கிலாந்து வரலாறு - II	க. த. திருநாவுக்கரசு	...	13—00
29. இங்கிலாந்தின் வரலாறு - I	தி. வெ. குப்புசாமி	...	15—00
30. இந்தியாவின் சிறப்பு வரலாறு - I	7—50
அரசியல்					
*31. இந்திய அரசியலமைப்பு	வீ. கண்ணையா	...	4—75
32. அரசியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்	டி. செல்லப்பா	...	8—50
33. தற்கால அரசியல் அமைப்புகள்	மோ. வள்ளுவன் கிளார்க்	...	8—50
34. பன்னாட்டு அரசியல் - I	திருமதி நூர்ஜஹான் பாவா	...	16—00
35. பொதுத்துறை ஆட்சி இயல் - I	வீ. கண்ணையா	...	9—00
36. பொதுத்துறை ஆட்சி இயல் - II	அ. ஜெகதீசன்	...	7—25
உளவியல்					
37. குழந்தை உளவியல் - I	கி. ர. அப்புள்ளாச்சாரி	...	8—00
38. குழந்தை உளவியல் - II	"	...	7—00

39. உட்கவர் மனம்	7-00
40. இனாயோர் உளவியல் - I	12-00
41. இனாயோர் உளவியல் - II	9-00
42. சமூக உளவியல்	9-25
43. பிறழ்நிலை உளவியல்	11-00
44. பித்தரின் உள்ளம்	3-00
தத்துவம்					
45. இந்து சமயத் தத்துவம்	5-50
அறிவியல்					
46. அறவியல்—ஓர் அறிமுகம்	8-50
அளவையியல்					
47. அளவை இயல்-தொடக்க நூல்	2-50
மானிடவியல்					
*48. மானிடவியல்	4-75
49. பண்பாட்டுக் கோலங்கள்	5-50
சமூகவியல்					
50. சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்	10-00
புவியியல்					
*51. ஆசியா - I	9-50
*52. ஆசியா - II	8-75
*53. ஐரோப்பாக்க கண்டத்தின் புவியியல்	8-50
*54. வட அமெரிக்கா	8-25

* ஆதி நூல் (Original Book)

*55.	தென் கண்டங்கள் - ஆஸ்திரேலியா	இருமதி எச். நியூமன்	...	4-00
*56.	புவிப் புறவியல் - II	நா. அனந்தபத்மநாபன்	...	6-00
*57.	செய்முறைப் புவிவியல்	சு. ஜெயச்சந்திரன்	...	9-00
*58.	மங்கட் பரப்பியல்	வி. எஸ். அனந்தபத்மநாபன்	...	6-25
*59.	சமுத்திரவியல்	கோ. இராமசுவாமி	...	6-50
60.	காலநிலை இயல் - I	கோ. சேஷ. நாகிம்மன்	...	10-00
61.	வளியியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்	கோ. இராமசாமி	...	11-00
*62.	புவி அமைப்பு இயல்	கி. விசுவநாதன்	...	4-75
புள்ளியியல்						
*63.	புள்ளியியல்-அறிமுகம்	சு. வைத்தியநாதன்	...	10-00
64.	புள்ளியியல் முறைகள் - I	கோ. சண்முகசுந்தரம்	...	10-00
65.	நம்மைச் சுற்றியுள்ள பேரண்டம்	தி. வி. லட்சுமி நாகிம்மன்	...	6-50
விலங்கியல்						
*66.	விலங்கியல்	பெ. மா. அண்ணாமலை, இரா. முருகேசன்	...	12-00
பௌதிகவியல்						
67.	ஒளி நூல்	சு. சம்பத்து	...	10-00
பொது நூல்கள்						
68.	மகாத்மா காந்தி	சாஸ்வதி தங்கையன்	...	3-25
69.	இந்தியாவில் குடியானவர் வாழ்க்கை	எஸ். இலட்சுமி	...	3-50
70.	விவசாயப் புரட்சி	வி. கார்த்திகேயன்	...	8-00
71.	சேமக் கை-நூல்	ஆ. சுப்பிரமணியன்	...	2-50
*72.	நீரிழிவு-கூடியரோகம்	ஜி. வேங்கடசாமி, ஏ. கதிரேசன்	...	2-50

* மூல நூல் (Original Book)

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகப் புதிய வெளியீடுகள், 1966

வரலாறு

கிரேக்க நாட்டு வரலாறு-I, II, III — ஜே. பி. ப்யூரி

அரசியல்

ஆங்கிலேயப் பயன்வழிக்

கொள்கையினர்

பொதுத்துறை ஆட்சியியலுக்கு ஓர்

அறிமுகம்-I, II

— பிளமனாட்ஸ்

— வியனார்ட் டி. ஓயிட்

பொருளாதாரம்

பென்ஹாம் பொருளாதாரம்-I, II

வரவுசெலவுத் திட்டம்

— ஃபிரெடெரிக் பென்ஹாம்

— ஆர். ரங்காச்சாரி

தத்துவம்

அறிவு ஆராய்ச்சி இயல்

மேலைநாட்டுத் தத்துவம்

அத்துவித தத்துவம்

— ஆர். இராமானுஜாச்சாரி

— ஆர். எஸ். தேசிகன்

— டி. எம். பி. மஹாதேவன்

உளவியல்

குமர உள்ளம்

— டாக்டர் எம். அறம்

புவியியல்

தென் அமெரிக்கா

தென் கண்டங்கள் - ஆப்பிரிக்கா

— எம். என். பத்மநாபன்

— எஸ். முத்துக்கிருஷ்ணக்

தென்கிழக்கு ஆசியா - புவியியல்

— ஜி. கிருஷ்ணமூர்த்தி

கணிதம்

வதை நுண்கணிதம்

தொகை நுண்கணிதம்

ஆபத்தொலை வடிவகணிதம்

— டி. கே. மாணிக்கவாசகம் பிள்ளை

— தி. கோவிந்தராசன்

— டி. கே. மாணிக்கவாசகம் பிள்ளை

விஞ்ஞானம்

சொன்வெளி வெற்றி

ரேடியோ

எக்ஸ்-ரே

பாம்புகள்

தாவரம் - வாழ்வும் வரலாறும்-I

— டாக்டர் எம். ஏ. தங்கராஜ்

— டாக்டர் பி. திருஞானசம்பந்தம்

— பெ. நா. அப்புசாமி

— பெ. மா. அண்ணாமலை

— டாக்டர் சி. சீனிவாசன்

மருத்துவம்

மகப்பேறும் மாதர் நோயும்

பாக்டீரியா

— ஏ. கப்ளான்

— சு. சுந்தரம்

பொறியியல்

நீங்களே வீட்டைக் கட்டலாம்

சட்டம்

குற்ற இயல் சட்டம்

— ஆர். எஸ். தேஷ்பாண்டே

— எம். சண்முகசுப்பிரமணியம்

பொது

கரும்பு

உணவும் ஊட்டமும்

முற்காலச் சோழர் கலையும் சிற்பமும்

— கு. பெரியசுவாமி

— தி. வேங்கடகிருஷ்ணய்யங்கார்

— எஸ். ஆர். பாலசுப்பிரமணியம்

இவற்றுடன் மேலும் 11 நூல்களும் ஆக 42 நூல்கள்.